IZPP INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

IZPP 10. Ausgabe 1/2014 „Online – Offline“ Mensch zwischen Netz und Welt
Erscheinungsdatum 15. Juni 2014

Inhaltsverzeichnis

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Editorial zum Themenschwerpunkt Online – Offline.
Mensch zwischen Netz und Welt: Eine Frage der Freiheit

Wenn wir uns in der diesmaligen Ausgabe mit dem Thema der virtuellen Vernetzung beschäftigen, so sei dem Heft doch vorangestellt, dass es die Zeitschrift ohne das Internet so nicht geben würde. Mit jeder Online-Publikation stellen wir als Herausgeber so implizit auch die Möglichkeiten vor, die das Internet heute bietet. Diese Aspekte sind den Nutzern im Wesentlichen bekannt, sie stehen kaum zur Diskussion, sollten aber einer eher kritischen Debatte durchaus vorausgestellt werden.

Indes wird erst etwas verzögert deutlich, in welcher Weise das Internet unsere Welt verändert. Gerade die aktuelle Berichterstattung zu Art und Umfang der staatlichen Nutzung für eine vermeintliche oder reale Gefahrenabwehr weist auf den Umfang dessen hin, was mittlerweile als „digitale Revolution“ dem Begriff der „industriellen Revolution“ gegenüber gestellt wird.

Dabei müssen wir davon ausgehen, dass die uns bekannte Nutzung der virtuellen Vernetzung durch Geheimdienste „befreundeter“ Staaten nur einen kleinen Ausschnitt von dem darstellt, was sich hinter der benutzerfreundlichen Bildschirmfläche abspielt: Wie etwa gehen die Geheimdienste *nicht* befreundeter Staaten mit unseren Daten um? Und über welche technischen Möglichkeiten verfügen staatliche Institutionen, über die legale und illegale Unternehmen nicht schon längst verfügen? Schließlich bewegen sich die Entwickler ihrerseits schon deutlich vor der breiten Anwendung mit ihren Programmen im weltweiten Netz.

Auf den ersten Blick trifft dies den Einzelnen eher auf der politischen Ebene, und entsprechend wird diese medial diskutiert: nämlich was Geheimdienste, soziale Netzwerke oder Suchmaschinen mit „unseren“ Daten für „Geschäfte“ machen, machen sollten und machen dürften. Erst im Nachgang tritt eine weitere Dimension hervor, nämlich dass hier der Mensch, der sich beruflich und privat immer häufiger zur Nutzung der neuen Medien gezwungen sieht, in einer Weise vergegenständlicht und verfügbar gemacht wird, wie dies selbst in den visionärsten Science-Fictions kaum je für möglich gehalten wurde.

Im gleichen Atemzug mit der sich aufzwingenden Nutzung des Systems wird der Mensch von den ebenso durch die elektronische Revolution beschleunigten Neurowissenschaften zu seiner eigentlichen Unfreiheit aufgeklärt. Scheinbar beiläufig wendet sich so der ursprüngliche Begriff der „Aufklärung“, der eine Befreiung aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit gerade durch eine weltlich-wissenschaftliche Würdigung der Zusammenhänge versprach, in sein Gegenteil. Der Mensch wird zu einer Art Biomechanismus erklärt, der den Naturgesetzen folgend keine eigentlichen Entscheidungsmöglichkeiten hat, aber so programmiert ist, dass er sich wenigstens frei anfühlt – wofür auch immer dieses Gefühl evolutionär von Nutzen gewesen sein soll. Dass von den Protagonisten dieses Menschenbildes der Begriff der Freiheit allzu leicht in die Nähe von Beliebigkeit gerückt und die bedingungslose Subjektivität des freien Willens ausgeblendet wird, wurde schon an anderer Stelle – auch in der IZPP – kritisch angemerkt. Für unser diesmaliges Schwerpunktthema ist dagegen eher die damit einhergehende Frage der Position des heutigen Menschen von Bedeutung: Die radikale Objek-

tivierung seines Seins, die er mangels bewusster Problematisierung in einer Weise über sich ergehen lässt, als sei die damit verbundene mediale Inszenierung des Einzelnen ein genuin vorhandener Wunsch, der sich endlich mit dem Aufkommen der globalen technischen Vernetzung verwirklichen lasse. Die massenweise und kritiklose Nutzung dieser Projektionsflächen scheint eben dies fast zu bestätigen.

So gewinnt das Thema an psychologischer und philosophischer Bedeutung. Dabei kann es für eine fachliche Würdigung in diesen Fächern nicht mehr nur um Internet- und Sex-Süchtige gehen, sondern das Thema der Objektivierung von immer mehr Lebensbereichen setzt den bislang immer auch noch intuitiv und intim handelnden Menschen in ein neues Beobachtungsfeld. Sehen wir die neurowissenschaftliche Feststellung menschlicher Unfreiheit in diesem Kontext, so fügen sich die Aspekte geradezu passgleich so zusammen, als sei der moderne Mensch nur zur Beobachtung bei der Erfüllung von ihm ohnehin aufgegebenen Betätigungen geschaffen: Das endgültige Objekt. Stellt sich nur noch die Frage, was zu tun ist, wenn das Objekt sich objektiv falsch verhält – wir können nur hoffen, dass die „befreundeten“ vor den „befeindeten“ ihre Kriterien der objektiven Richtigkeit zur „Anwendung“ bringen. Indes ist auch diese Einschätzung vielleicht ja nur einer vorübergehenden zwangsläufigen neuronalen Gesetzmäßigkeit geschuldet; „Freund“ oder „Feind“ und „richtig“ und „falsch“ ohnehin, wenn doch der freie Wille zur Handlung ja nur noch eine wofür auch immer verinnerlichte Illusion ist.

Bemerkenswerterweise gehen aber gerade diese Objektivierungstechniken mit dem Phänomen der Illusion durchaus wertschätzend um, und so erreichen wir in der Beschäftigung mit dem diskutierten Themenkomplex eine weitere psychologisch und philosophisch bemerkenswerte Dimension: Die mit der Vernetzung einhergehende Virtualität. Längst tummeln sich im Netz nicht mehr nur die realen oder auch willkürlich verzerrten Inszenierungen ihrer Nutzer. Vielmehr tritt die Zeit für den subjektiv realen Bezug zur Welt und damit die Relevanz jener realen Begegnungen mit der Welt vor den virtuellen Angeboten und Aufgaben an den 24-Stunden-Onliner immer weiter zurück. Die virtuellen und realen Angebote sind vorbestimmt und definiert, aber in so unüberschaubarer Vielfalt vor-vorhanden, dass sich die eigene Aktivität in der Nutzung der so endlos vorgefertigten Welt in einer Weise erschöpft, dass sich jeder Anspruch auf eigene Kreativität fast lächerlich ausmacht. Dabei ist diese Beschäftigung mit dem Netz indes durchaus anstrengend, da die Anforderungen an die kognitive und sinnliche Verarbeitung der unüberschaubaren Reizmengen und –möglichkeiten sowie an das Differenzierungsvermögen zwischen virtueller und realer Netzpräsenz einerseits und zwischen dieser und der realen Welt andererseits schon mehr als ausreichen, um das Individuum voll in Beschlag zu nehmen.

So könnte sich dann auch aus subjektiver Perspektive irgendwann erfüllen, was die Neurowissenschaften konstatieren: Die Unfreiheit des Einzelnen gilt dann nicht mehr nur als objektiv „bewiesen“, sondern wird auch so erlebt – da ihm nichts anderes mehr übrig bleibt, als sich mit dem zu beschäftigen, was ihm aufgedrängt wird. Wir sind also vielleicht gar nicht mehr so weit davon entfernt, den Glauben an die Freiheit unseres Willens aufzugeben – quasi als die letzte der Illusionen, von der uns der naturwissenschaftliche Aufbruch der Aufklärung befreien wollte. Nun sind wir zwar wieder unmündig, aber immerhin nicht selbst verschuldet.

Der Raum eines Editorials reicht nicht aus, um die Wirkkraft der elektronischen Datenverarbeitung, der globalen Vernetzung und der Virtualisierung unserer Lebenswelten auch nur annähernd zu skizzieren. Die psychologischen Auswirkungen auf das Selbstbild und die Erlebnisfähigkeit des lebendigen Menschen dürften weitaus größer sein, als uns die begrenzte Beobachtung gut definierter Krankheitsbilder suggeriert. Die Folgen für das seelische Empfinden werden nämlich vielleicht nur bedingt spezifizierbar und damit „messbar“ werden, zumal

die Art der Konfrontation des Einzelnen mit der neuen Welt sehr heterogene Muster aufweisen wird. Die zur Verfügung stehenden Arten seelischer Reaktionen auf Belastungen könnten aus psychosomatischer Sicht durchaus ausreichen, um sich an die neuen „Herausforderungen“ optimal „anzupassen“ – solange jenes „Optimum“ vorher objektiv festgelegt wird. Mit einem neuronal bedingten Selbstbild als unfrei gezwungen erlebendes und wollendes Wesen erübrigt sich im Laufe der Zeit auch jede emotionale Erregung – denn es geschieht uns doch nichts anderes, als was uns ohnehin geschehen musste.

So erklärt sich vielleicht die zunächst überraschende Beobachtung, dass uns zu diesem Thema weniger Beiträge erreichten als zu den bisherigen Schwerpunkten. Als Herausgeber waren wir ursprünglich der Auffassung, ein sehr aktuelles Thema aufgegriffen zu haben, zumal die Nachrichtenmedien voll von Erörterungen dazu sind. Die philosophischen und psychologischen Dimensionen, insbesondere außerhalb eines Morbus- oder Dispositionskonzeptes, scheinen bisher nicht wirklich ins Zentrum der gesellschaftlichen Diskussionen gekommen zu sein. Vielleicht aber liegt dies nicht nur an einem subtilen Fortschrittsglauben wissenschaftlich Tätiger, durch den eine allzu kritische Reflektion vereitelt wird, sondern auch an der stets unmittelbaren, ja geradezu haptisch empfindbaren Alltäglichkeit des modernen Instrumentariums, welches dazu führt, dass wir schon viel tiefer mit dem Verlust unserer wirklich *eigenen* Zeit und Welt identifiziert sind, als dass wir noch eine ausreichend kritische Distanz dazu herstellen könnten. Man prüfe doch nur selber, wie lange man ohne jedes elektronisch bedingtes Medium auskommen würde, ohne Sorge um einen Verlust von Freunden, Bekannten oder seines Berufes haben zu müssen. Und glaubt überhaupt noch ernsthaft jemand, dass davon noch irgendetwas wesentlich umkehrbar wäre?

So viel zur Freiheit, die im tieferen Grunde aller Auseinandersetzungen mit den neuen Medien zur Diskussion steht.

Wenngleich es vergleichsweise wenige Arbeiten sind, die wir Ihnen in diesem Heft vorstellen können, so spannen diese doch einen großen Bogen über den Themenschwerpunkt – nicht nur in ihren thematischen Ausrichtungen, sondern auch in ihrem Stil, sich dem Thema zu widmen. Aus kompetenter und kritischer Perspektive untersucht für uns **Deborah Ryszka** das Schwerpunktthema in ihrem Beitrag *Das digitale Leben als Füll-Halter des existentiellen Vakuums für den vermassten Individualisten*. Gemäß Ryszka konnte der Mensch mittels gesellschaftlicher Veränderungen und dem Aufkommen der digitalen Medien durchaus einen Grad an Freiheit erlangen, der ihm einerseits eine Fülle von Möglichkeiten bereitstellt, andererseits aber gleichzeitig für den vermassten Individualisten eine Überforderung durch fehlende Grenzsetzung darstellt. **Thomas Rolf** nähert sich dem Thema phänomenologisch und erfrischend innovativ: *Einflüsterungen. Versuch über die Provinzialität des Onliners* ist eine Einladung an den Leser, doch einmal das Thema Online – Offline aus einer ganz anderen Perspektive zu erkunden, nämlich derjenigen des kleinen fiktiven Küstendorfes in Aremorica im Nordwesten Galliens, dessen Bewohner (darunter Asterix und Obelix) sich hartnäckig dagegen wehren, dass man ihr Dorf zur Provinz erklärt. **Norbert Mink** rundet in seiner Filmbetrachtung zu „Her“ das Thema sorgsam ab und macht nachdenklich zugleich, wenn er uns auf Descartes’ zentrale Frage führt, wie wirklich die Außenwelt denn eigentlich ist, wenn nur das cogito gewiss sei: „Da sehe ich gerade zufällig von meinem Fenster aus Leute auf der Straße vorübergehen. Ich bin gewohnt zu sagen …, ich sehe sie. Was sehe ich denn außer Hüten und Kleidern, unter denen auch Automaten stecken könnten?“ (Descartes, *Meditationen*).

Neben diesen Beiträgen zum Themenschwerpunkt haben uns wieder eine Reihe Beiträge zu anderen Themen erreicht, die sich in das Konzept der IZPP einfügen und wir unseren Lesern nicht vorenthalten wollen:

Herbert Csef: *Sinnorientierte Lebensentwürfe bei Albert Camus. Ein Brückenschlag zwischen Existenzphilosophie und Psychotherapie*. Csef erkennt in Camus' Werk eine Psychologie der Lebenskunst und gibt dem Leser in seinem Beitrag nicht zuletzt eine hervorragende Einführung in die Philosophie Camus'. **Mario Seifert**: *Pragmatismus und radikaler Empirismus: William James und die Suche nach einem neuen Weg des Denkens*. Mit dem Begründer der US-amerikanischen funktionalistischen Psychologie befasst sich Seifert in seinem Beitrag und zeigt insbesondere, dass James einen tieferen Begriff von Empirie vorlegt, als beispielsweise derjenige von Hume oder Kant. **Hendrik Wahler** setzt an dem ambivalenten Verhältnis zur eigenen Theorie und Praxis an, das die Philosophische Praxis seit ihrer eigenen Entstehung in den 1980er Jahren entwickelt hat und stellt in seinem Beitrag die provokante Frage: *Hat die Philosophische Praxis Theorie und Methode nötig*? **Dietrich Krusche** setzt sich in seinem Beitrag *Die Bezugnahme auf* mich selbst *und die Selbstregulierung organischer Einheiten* mit den Problemen der Selbsterfahrung auseinander: Worauf beziehe ich mich, wenn ich sage „ich selbst"? Wie kommt es, dass sich ‚Selbstgewissheit', seit darüber nachgedacht wird, als notorisch instabil erwiesen hat? Welche Faktoren, seien sie evolutionsbiologisch, seien sie bewusstseinsgeschichtlich erzeugt, kommen als Bedingungen der Instabilität in Frage, und wie haben wir Menschen gelernt, diesen Mangel zu kompensieren? Krusches Beitrag lässt sich dabei gleichsam als Vorwort lesen zum Themenschwerpunkt der nächsten und elften Ausgabe der IZPP: „*ich und du*", wobei wir an dieser Stelle auf das Call for papers für die kommende Ausgabe verweisen wollen. Das Heft runden wir mit einer Rezension zu Gregor Pauls Band „Logik und Kultur" ab, der sich der Frage einer kulturdifferenten Logik und damit einem psychologisch, philosophisch und ethnologisch interessanten Thema widmet, und der in der Reihe „Jakob Burckhardt-Gespräche auf Castelen" erschienen ist.

Wolfgang Eirund und Joachim Heil
Bad Schwalbach und Mainz Juni 2014

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Das digitale Leben als Füll-Halter des *existentiellen Vakuums* für den vermassten Individualisten

Deborah Ryszka

Zusammenfassung

Mittels gesellschaftlicher Veränderungen und dem Aufkommen der digitalen Medien konnte der Mensch einen Grad an Freiheit erlangen, der ihm einerseits eine Fülle von Möglichkeiten bereitstellt, andererseits aber gleichzeitig für den vermassten Individualisten eine Überforderung durch fehlende Grenzsetzung darstellt. Diese Enthemmung des Verhaltens wird durch mehrere Faktoren, wie z. B. die *soziale* und *physikalische* Außenlenkung des Menschen und sein Eintauchen in den sich stets verstärkenden und verselbständigenden *Akzelerationszirkel* (Rosa, 2012) gefördert, was weitreichende Konsequenzen nicht nur für das Subjekt, sondern auch für das soziale Miteinander hat. So entstehen falsche Betrachtungsweisen bezüglich des Selbst und seines Lebens, wie das Gefühl, eine wichtige, kreative, Neues schaffende Person zu sein, da stets mit dem Smartphone das Facebook-Profil geändert wird oder man verschiedene Internetseiten besucht. Dies spiegelt auch einen falschen Gedanken vieler Menschen wider, der heißt: „erfolgreiches Leben = erlebnisreiches Leben“. Durch diese Verselbständigung kommt es auch im psychischen Bereich zu Veränderungen, die auf verschiedene Kognitionen einwirken und ihren Höhepunkt in einer Selbst-Aufgabe des Einzelnen finden. Diese Selbst-Aufgabe führt u. a. nicht nur zu einer Aufgabe des Selbst, sondern zugleich zu einer Aufgabe des Anderen, welches beträchtliche Wirkungen auf das soziale Miteinander hat. Um den Einzelnen aus diesem Teufelskreis zu befreien, ist es relevant, den unbegrenzten Umgang mit den Medien als eine Reaktion des vermassten Individualisten auf seine persönliche Sinnleere zu verstehen.

Schlüsselwörter

Digitale Medien, Außenlenkung, Selbst, Sinn

Abstract

Digital life as filling-holder of the existential vacuum for the massed individualist. By means of social changes and the advent of digital media man got a degree of freedom, which on the one hand gave him plenty of options, but on the other hand it also represents an excessive demand for the massed individualist due to the lack of setting bounds. This disinhibition of behaviour is supported by several factors such as the *social* and *physical* other-directedness of man and his dunking into the reinforcing and taking on a life of its own *circle of acceleration* (Rosa, 2012,) which has not only far-reaching consequences for the subject but also for social cooperation. Therefore wrong views relating to the self and his life arise like the feeling being an important, creative person, who fabricates new things because the facebook-profile on the smartphone is changed or different webpages on the internet are visited. This also reflects a wrong idea of many people, which is: „successful life = eventful life“. Through this transition to independence it comes to changes in the psychic area, which affect different cognitions and culminate in the self-abandoning of the individual. This self-abandoning does not only result in an abandoning of the self but also in an abandoning of the other, which has considerable effects on social cooperation. To release the individual from this vicious cycle it is important to understand the unlimited use of media in response to the personal loss of meaning of the massed individualist.

Keywords
Digital media, other-directedness, self, sense

1 Mesotes

Wie Aristoteles (Aristoteles, 1971) die Mesotes (das richtige Maß bzw. die Einsicht) zwischen Unzulänglichkeit und Übermaß für die ethischen Tüchtigkeiten postulierte, so kann man diese auf fast alle Aspekte des Lebens übertragen, wie beispielsweise das richtig angemaßte Gleichgewicht von der in Mode gekommenen „Work-Life-Balance“ oder auch die Harmonie zwischen Geist und Körper. Diese Übertragung gilt auch für den Nutzen digitaler Medien, was bedeutet, dass, durch den richtigen, also maßvollen und bewussten „Konsum“ dieser, sich Vorteile ergeben. Vermittels digitaler, aber auch gesellschaftlicher Errungenschaften (heutiger Zeiten) ist es möglich, dass eine Vielzahl von Menschen mithilfe des Internets Zugang zu Informationen hat, was in allen erdenklichen Bereichen zu einem globalen Informationsaustausch und einer globalen Informationsvermittlung führt. Diese Gebiete reichen von der Unterhaltungsbranche bis hin zum dem der Bildung, aber auch die Nutzung dieser zu Kommunikationszwecken spielt eine erhebliche Relevanz. Zusätzlich erlebt der postmoderne Mensch durch die Einführung von Smartphones und Tablets eine nie zuvor dagewesene Uneingeschränktheit bezüglich der Informationsbeschaffung und Kommunikation, die er zu jeder Zeit an fast jedem Ort betätigen kann, wie und wann es ihm beliebt. Diese neu erworbene Freiheit in Kombination mit den heutigen gesellschaftlichen Strukturen bietet ihm mehr Möglichkeiten als je zuvor, um sich selbst zu verwirklichen, seine Ziele, Vorstellungen zu realisieren, aber auch Gleichgesinnte anzutreffen. Dies kann im Bereich persönlicher, aber auch gesellschaftlicher, politischer Interessen geschehen.

So kann heutzutage auf persönlicher Ebene jeder seine eigene Internetseite, seinen eigenen Blog verfassen, um die persönliche Meinung zu verkünden, sich in sozialen Netzwerken aufhalten, um virtuell mit Freunden zu kommunizieren, oder seine in jeglicher Form vorzufindenden Kunstwerke als Videos, Fotos oder in Textform der Öffentlichkeit preisgeben. Es stehen also verschiedene Wege zur Darstellung seines Selbst offen. Diese Darstellungsformen können jedoch auch für gesellschaftliche Ziele verwendet werden, indem zum Beispiel bestimmte Petitionen, Kampagnen zur Einreichung bei politischen Machtträgern gestartet werden, sowie zur Darstellung von Missständen und Unzufriedenheits-Bekundungen in (nicht)-demokratischen Staaten und deren jeweiligen Regierungsformen. Nichtsdestotrotz scheint es, als ob der Mensch Schwierigkeiten im Umgang mit diesen neu gewonnenen Möglichkeiten, mit dieser neuen Freiheit hat, die sich in unterschiedlichen Formen manifestieren und die bereits bestehende Außenlenkung[1] (Riesman, 1977) des Menschen nur noch bekräftigt, wie im Weiteren näher ausgeführt werden soll.

2 Außenlenkung im digitalen Zeitalter

So spiegelt sich diese Außenlenkung, wie der Begriff schon impliziert, auf eine Orientierung nach außen wider, wobei diese Orientierung zugleich als eine *soziale*, also auf andere Menschen bezogen, sowie als eine *physikalische*, begriffen als physikalische Umwelt, betrachtet werden kann. Diese erstgenannte *soziale Außenlenkung* manifestiert sich schon im Kindes- und Jugendalter, wobei der Meinung der Gleichaltrigen und außerfamiliären Autoritätspersonen, wie z. B. Musikidolen, Schauspielern eine enorme Gewichtung zugesprochen wird, die sich in einem angepassten, konformen Verhalten des Einzelnen relational zur Gruppe darstellt[2]. Dem psychischen Eigenleben mit all seinen Gedanken und Gefühlen wird hierbei eine marginale Rolle zuteil bis hin zu einer angelernten Unfähigkeit diese zu erleben und als Leitprinzip seines Denkens und Handelns – nach

dem Ausspruch „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ (Kant, 1784) – zu erheben. Stattdessen ist der Mensch stets in Bereitschaft, um in Erfahrung zu bringen, was sozial um ihn passiert. Bevor er irgendetwas macht, beobachtet er kurz, wie sich die anderen verhalten. Geht er mit der Gruppe konform? Denken die anderen oder zumindest einige aus der Gruppe vermutlich das Gleiche? Was soll als nächstes getan werden? Dieses und ähnliche Fragen stellt sich der *sozial außengelenkte* Mensch, bevor er zur Tat schreitet. Die meisten dieser *sozial Außengelenkten* jedoch beschäftigen sich sogar nicht mit diesen Fragen, sondern reagieren wie eine Black Box[3] als Reiz-Reaktions-Verkettung. Der Reiz von außen, also das Verhalten der Autorität oder Masse sagt: „Tu dies.“ Und ohne zu zögern, kommt die erwünschte Reaktion[4].

Gerade dieses kopflose Reagieren, welches nur eine Ausdrucksform der sich auf Ebene der Technik, des sozialen Wandels und des Lebenstempos darstellenden Beschleunigung (Rosa, 2012) ist, vollzieht sich auch in Beziehung auf die digitalen Medien. Das Mobiltelefon sowie das Internet verbreiteten sich rasant. Heute ist es kaum vorstellbar und nahezu fast unmöglich (zumindest in den westlich orientierten Ländern), ohne Internet zu leben. Ähnliches gilt auch in Bezug auf die sozialen Netzwerke, wobei es, wie das Internet, mittlerweile zum freiwilligen Zwang gehört, Mitglied eines solchen zu sein. Widersetzt man sich diesem, führt dieses leicht zu einer Exklusion der Gemeinschaft, was zumindest für Kinder und Jugendliche, die sich in ihrer Selbstfindungsphase gepaart mit Selbstzweifeln und Unsicherheiten befinden, nicht gerade förderlich ist und voller Unverständnis und Unbehagen betrachtet wird. Des Weiteren, befinden sich diese Kinder und Jugendliche noch in der Entwicklungsphase, kommt hinzu, dass durch die besseren Lebensbedingungen in Hinsicht auf Ernährung, Kleidung, Wohnverhältnisse, Arbeitsbedingungen, Freizeit usw. eine immer größer werdende Kluft zwischen der physischen sowie psychischen, emotionalen und sozialen Entwicklung vorzufinden ist, welche sich in einer frühzeitigen, der ersten, und einer späteren, der zweiten, widerspiegelt, sodass die tatsächlichen Konsequenzen ihrer Nutzung der sozialen Netzwerke von ihnen nicht adäquat beurteilt werden können und eher unterschätzt werden. So werden leichtsinnig alle Details über die eigene Person in Form von Fotos und Text dem Internet preisgegeben, was den Missbrauch durch andere erleichtert.

Neben dieser *sozialen* Außenlenkung besteht noch die *physikalische* Außenlenkung. Bei dieser handelt es sich um all jene Reize, die von außen kommend die sinnlichen Erfahrungen des Menschen stimulieren, wobei im Weiteren diejenigen Reize, die den digitalen Medien entstammen, näher betrachtet werden. Durch die objektive und subjektive Beschleunigung der Zeit (Rosa, 2012) ist der Mensch, sofern er nicht entgegenwirkt, mit einer undurchschaubaren, für ihn nicht zu bewältigenden Informationsmenge konfrontiert. Eine Flut von Reizen überkommt ihm. Im Internet findet man alles, aber auch nichts. Information steht neben Information. Durch den *Akzelerationszirkel* von (1) *technischer Beschleunigung*, (2) *Beschleunigung des sozialen Wandels* und (3) *Beschleunigung des Lebenstempos*[5] verstärkt der Mensch ohne ein grenzsetzendes Handeln diesen Prozess und verliert sich in diesem. Dies wird ersichtlich, wenn man sich junge Leute betrachtet. Diese tragen ihr internetfähiges Smartphone überall mit, besetzen dieses mit den neuesten Applikationen (Apps) und es scheint, als ob das Smartphone zu einem neuen, zusätzlichen Körperteil, zu einem Anhängsel der Hand wurde. Jedoch besitzt dieses im Gegensatz zu anderen Teilen des Körpers einen besonderen Wert, da im Minutentakt[6] kontrolliert wird, ob doch nicht jemand eine SMS geschrieben hat, das eigene Facebook-Profil noch zeitgemäß wirkt oder wann der beste Kumpel, der sofort nach Erwachen seinen Bekannten via App dieses Ereignis verkündet, denn das Bett verlassen hat[7]. Gedankenlos nehmen immer mehr an diesem Spiel teil und merken nicht, dass sie Knechte ihrer eigenen Gerätschaften werden, die ihnen Hilfsmittel zur Erleichterung des Lebens darstellen sollten, und sie nun stattdessen in ihren Sog einvernehmen.

Resultat dieser *physikalischen* und *sozialen* Außenlenkung ist in vielen Fällen eine Entsubjektivierung des Subjekts, indem sich das Subjekt ganz den Mächten von außen zu Gunsten eines Verfalls seines Selbst ergibt und somit u. a. des Verlustes seiner Würde. Es ist vollkommen im Bann seiner technologischen Geräte, um welche seine Gedanken und Handlungen immerwährend kreisen bzw. tätig werden, was durchaus psychopathologische Züge aufweist, die im nächsten Teil behandelt werden. Doch der Mensch kann diesem durch eigene Grenzsetzungen entgegenwirken, indem er beispielsweise lernt, zwischen Relevantem und Irrelevanten zu differenzieren und sich auf das Wesentliche zu konzentrieren. Somit lässt er sich nicht von der Masse der Reize aufgrund der von ihm zugeschriebenen Gleichwertigkeit überfluten und fokussiert damit einen eingegrenzten, für ihn als wichtig erachteten Bereich. Aufgrund des oben genannten *Akzelerationszirkels* (Rosa, 2012) ist es dem Menschen auch möglich, so viele Erlebnisse innerhalb eines bestimmten Zeitrahmens zu erfahren wie noch nie zuvor in der Menschheitsgeschichte, mit welchen er aufgrund der Entzauberung der Metaphysik und dem Voranschreiten des Nihilismus versucht, seiner leiblichen Endlichkeit zu entkommen. Das Internet bietet ihm hierfür die ideale Informationsquelle, insofern er sofort überprüfen kann, wo und wann, welche Partys stattfinden, damit er nach Möglichkeiten nichts verpasst, da alles wichtig sein könnte.

Dieses führt jedoch, wie im oben beschriebenen Falle des Smartphones, schnell zu einer Vertauschung von Positionen, in denen sich der Mensch als Kontrollierter und das Gerät als Kontrollierender darstellen, wobei dieses dem Menschen nicht bewusst wird. Dieser fühlt sich weiterhin als vollkommen aktiver Kontrolleur, der stets Neues, Kreatives, Produktives in ziemlich kurzer Zeit hervorbringt, wobei er tatsächlich seine Zeit schauend oder schon fast „stalkend“ auf Facebook vergeudet. Daher wäre es vielleicht ratsam, dem Menschen Distanz zu folgendem Credo nahezubringen: „erfolgreiches Leben = erlebnisreiches Leben“, und sich selber Grenzen zu setzen, d. h. Zeit für sich selbst nehmen, um herausfinden, was für einen wichtig im Leben ist, sowie für ein selbständiges Nachdenken. Aber auch ein Übergang von der Haltung des *homo consumens*[8] hin zu einer des *homo comtemplativus*, der aus geistiger Sicht wieder aktiver, teilhabender ist, sollte bedacht werden. Da der Mensch sich durch seine nichtvorhandene Grenzsetzung von den digitalen Medien leiten lässt und somit weniger Zeit hat, fehlt ihm diese auch zum Überlegen, zum Reflektieren, zur Meinungsbildung. Daher ist der Mensch, um ein schnelles Handeln zu erreichen, umso mehr auf das sogenannte Multi-Tasking[9], sowie auf äußere Anhaltspunkte angewiesen, die ihn in eine noch leichtere Beeinflussung, Manipulation durch die Gruppe, durch Autoritäten lenken, derer er sich nicht bewusst ist.

Dieses in Verbindung mit den digitalen Medien bietet u. a. die unzureichenden Bedingungen der Selbstentfaltung bzw. Selbstverwirklichung des Einzelnen und diese resultieren somit in eine Verkümmerung des Eigenlebens, die in ein uniformes, sozial angepasstes Selbst mündet. Soziale Netzwerke wie Facebook verstärken durch unbedachten Gebrauch dieses Phänomen der Selbstentfremdung nur noch und schaffen somit einen unaufgeklärten, vermassten Individualisten, der einer erhöhten Anfälligkeit für bestimmte Psychopathologien und damit verbundenen Auswirkungen ausgeliefert ist, die nun näher erörtert werden.

3 Digitale Psychopathologien

So ist zum einen die Aufmerksamkeit oder genauer formuliert die Aufmerksamkeitsspanne jedes Einzelnen durch die Nutzung mobiler Geräte beeinträchtigt, da gewöhnlich durch eine etwa alle 30 Sekunden stattfindende Betrachtung des Smartphone-Bildschirmes (Oulasvirta, 2012) die Notwendigkeit zum Multi-Tasking aufkommt. Dieses mittlerweile überwiegende (Selbst-)Unterbrechen einer Aufgabe zugunsten der Überprüfung seines Facebook-Profiles, neuer SMS oder E-Mails auf dem Smartphone hat überwiegend negative

Konsequenzen. So konnte empirisch dargelegt werden, dass je mehr sogenannte *media multitaskers*, also Personen, die mehrere Medien gleichzeitig verwenden, Zeit in dieses *media multitasking* investieren, eine geringere kognitive Kontrolle als Wenig-Nutzer sowie eine erhöhte Ablenkbarkeit durch äußere Reize aufzeigen (Ophira, Nassb & Wagner, 2009). Des Weiteren konnte eine Studie von Hembrooke & Gay (2003) einen Leistungsabfall in Lernsituationen vorweisen, in denen Laptop-nutzende Schüler sich schlechter an das Gesagte im Unterricht als Nicht-Laptop-Nutzer erinnern konnten, was im Extremfall zu einer Unterstützung der Ergebnisse von Freedman (2007) führen kann: Dieser fand eine Senkung des IQ um 10-IQ-Punkte durch die stete Stimulierung bzw. Ablenkung durch das Internet, die E-Mail- bzw. SMS-Überprüfung.

Diese Befunde lassen es umso weniger verwunderlich erscheinen, dass immer mehr Menschen unter Aufmerksamkeits-, Konzentrationsstörungen leiden, die im extremen Fall in das Aufmerksamkeitsdefizit-/Hyperaktivitätsstörung (ADHS) münden. Heutzutage ist man es nicht mehr gewohnt, seine Aufmerksamkeit für einen längeren Zeitraum einer Aufgabe zu widmen, denn es muss überprüft werden, ob nicht gerade eine neue E-Mail angekommen ist, die so schnell wie möglich beantwortet werden muss. Solch ein Umgang mit den digitalen Medien, der den Nutzer in seinen Bann zieht und seinen persönlichen (natürlichen) Rhythmus – im Sinne von z. B. regelmäßiger Nahrungsaufnahme, regelmäßigem Schlaf – vergessen lässt, kann jedoch auch in Schlafstörungen oder Burn-Out enden. Ständig will man erreichbar sein, stets erwartet man eine wichtige Nachricht, was verheerender Weise zu weniger bzw. unregelmäßigem Schlaf und keinem wirklichem „Zur-Ruhe-kommen“ führt. Man steht ständig unter elektrischer Spannung und weiß mit einem freien Tag ohne digitale Medien, der sogar als Qual empfunden wird, nichts anzufangen, was zusätzlich durch eine subjektiv wahrgenommene Gefährdung des Selbst verstärkt wird. Denn mittlerweile werden mobile Gerätschaften, allen voran das Smartphone, als zum Selbst zugehörig angesehen, was bei einer Abstinenz dessen in Entzugssymptomen, ähnlich denen von Abhängigkeitserkrankungen resultieren kann (z. B. das Projekt „Unplugged: 24 Hours without Media“[10]) und in Anwesenheit desselben zu einer extremen Selbstbeschäftigung unterstützend durch Facebook, Twitter usw. bis hin zum (sekundären) Narzissmus[11] (z. B. Buffardi & Campbell, 2008) münden kann.

Kraft dieser sozialen Netzwerke findet eine stets konkurrierende Selbstdarstellung zwischen den Nutzern statt: Wer sieht am besten aus (realitätsnaher: Wer hat die besseren Selbstdarstellungs-Qualitäten?)? Wer kennt die „heißesten“ Leute? Wer war an den „angesagtesten“ Orten? Wer war auf den besten Partys? Usw. Um nicht zu verpassen, welchen Status man bei den anderen Nutzern von Facebook, Twitter und Co. hat und um schnellstmöglich zu erfahren, ob man denn nicht aus der Gunst dieser gefallen ist, wird möglichst häufig das eigene Nutzerprofil überprüft, um dementsprechend unverzüglich reagieren zu können. So kreisen die Gedanken verstärkend durch die zwangsähnlichen Handlungen des Auseinandersetzens mit dem eigenen Profil fortwährend um das eigene Selbst in einem nicht mehr enden wollenden Teufelskreis[12], der sich in eine veränderte zunehmend autistische Wahrnehmung äußert. Man lebt in seiner eigenen Welt, umhüllt von einer Wolke selbstbezogener Gedanken, die sich um die eigenen Probleme, Wünsche und Träume drehen, in welcher *alter* mit *ego* um den schon durch *ego* eingenommenen knappen Platz wetteifert. Dies wird ersichtlich, sobald man eine Konversation mit seinem Gegenüber anfängt. Kaum beginnt das Gespräch, merkt man, nicht in der Lage zu sein, die gesamte Aufmerksamkeit seines Gesprächspartner einzufangen, welcher stets den Blick abwendet – sei es auf andere Menschen, in die Umgebung, auf die Uhr oder weitaus öfter auf das Smartphone zur Überprüfung neuer angekommener SMS, E-Mail oder Nachrichten auf Facebook, Twitter und Co – resultierend in Gedächtnislücken über die Diskussionsthematik. Das wahrhaft Erschreckende jedoch ist, dass diese aufmerksamkeitsalternierenden Personen trotz ihrer Fokussierung nicht wirklich wahrnehmen, was um sie herum

geschieht. Sie können nicht berichten, was um sie herum stattfand, wer sich dort befand, so sehr kreisen ihre Gedanken um den Mittelpunkt ihres Lebens: *ego* – ein weiteres Kennzeichen des Gefangenseins in ihrer autistischen Blase.

Diese Gedächtnisbeeinträchtigungen aber beziehen sich keinesfalls nur auf ein stattfindendes Ereignis in Zusammenhang mit dem Smartphone aufgrund des ständigen Umganges mit diesem, infolge dessen man sich nicht an das Umgebende erinnern kann, sondern auch auf die Gedächtnisleistung als solche. Das Smartphone könnte man als Ersatz-Gedächtnis des Menschen bezeichnen. Alles wird in ihm gespeichert oder mittels des Internets aus ihm abgerufen. Telefonnummern, Termine in der Woche, sie alle werden anstatt im eigenen Gedächtnis zu speichern auf das Smartphone übertragen, wo sie jeder Zeit betrachtet werden können. Dieser Vorteil der Mobilität bleibt auch im Unterricht nicht unausgenutzt, wo bei Fragen des Lehrers schnell die Lösung „gegoogelt“ wird oder bei Präsenz von Computern während der Schulstunde an der Überwindung der schulgesetzten Beschränkungen bezüglich bestimmter Internetseiten fleißig getüftelt wird. Mitnichten werden auch hier Fertigkeiten wie der Umgang mit Technik oder Verfeinerung von Problemlösestrategien resultierend in eine Förderung der Kreativität erlernt – jedoch auf Kosten des zu übermittelnden Lehrstoffes. Diese Einschränkung betrifft nicht nur von zu außen übermittelnde, sondern auch die eigenen Gedanken. Aufkommende Gedanken werden, anstatt sie erstmals ruhen zu lassen und sich mit ihnen im eigenen Geiste zu beschäftigen, sofort zu Schrift auf das Smartphone gebracht – entweder für sich persönlich oder einsehend für die anderen auf Facebook, Twitter und Co, wodurch diese nicht vollkommen aufgenommen, überdacht werden können und daher verworfen, moduliert oder zu aussagefesten, standfesten Gedanken werden, welche die Möglichkeit bieten zu tiefer verwurzelten Einstellungen, Ansichten überzugehen, die wiederum Voraussetzung für ein gesundes, stabiles Selbst[13] sind. Somit werden zerstückelte, labile Selbste gezüchtet, die ihr Schicksal zusätzlich durch exzessiven, unkontrollierten und unbedachten Gebrauch eigenmächtig und teilweise selbstverschuldet unterstützen.

Darüber hinaus wird durch dieses Verhalten ein relevanter Aspekt des Selbst, der schon erwähnt wurde, beeinflusst: die Würde des Menschen. Diese wird tatsächlich vermöge der unbegrenzten, unkontrollierten selbstverschuldeten Nutzung technischer Geräte, die in psychopathologische Gedanken- und Verhaltensweisen mündet, beeinträchtigt. So könnte man von einem Abhängigkeits-, sowie Entzugssyndrom[14] sprechen. Dieses macht den Menschen nicht mehr zum Urheber seiner Gedanken und Handlungen, die er durch sein eigenes anfängliches und wiederholendes Tun fortwährend verstärkt, und ihn in diesem Sinne zu einem unselbständigen und unfreien Subjekt. Da der Mensch dieser Entsubjektivierung durch diese reflexive Haltung und den Verlust seiner inneren Selbständigkeit nicht entgegenwirkt, verspielt er somit selbst seine Würde und muss als würdeloses Etwas betrachtet werden, was eine verheerende Konsequenz bezüglich unseres Verständnisses von Subjekt und Mensch-Sein darstellt. Denn gerade die Komponenten der inneren Selbständigkeit, u .a. des freien Entscheidens, des freien Abwägens, stellen Kernelemente dar, die eine Person zur Person mit Würde machen. Doch wie erwähnt, entwürdigt sich der Mensch durch den hemmungslosen Gebrauch technischer Geräte (nicht nur aus quantitativer, sondern auch aus qualitativer Sicht), welches u. a. zur Geburt vollkommen öffentlicher Selbste führt, die in einem interdependenten Verhältnis zur Selbstentwürdigung stehen.

4 Das digitale selbstgeformte Selbst

Die Demarkationslinie zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit verlischt immer mehr, sodass man sich in der äußerst bequemen Lage zu befinden scheint, beide Begriffe synonym verwenden oder treffender formu-

liert von einer *öffentlichen Privatheit* bzw. *privaten Öffentlichkeit* sprechen zu können. Auf dem Facebook-Profil kann fast jeder nahezu alle Informationen, auch solche, die lieber unausgesprochen bleiben, über seinen Freund oder andere Person erfahren. Je mehr Details man über sich auf seinem Facebook-Profil hinterlässt, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, eine angesehenere und wichtigere Person zu sein und zu werden, da Freunde und Nicht-Freunde mehr Möglichkeiten haben eine positive oder negative Bewertung abzugeben. Folgerichtig erhält man einen fast kompletten Lebenslauf bestehend aus Geburtsdatum, Ausbildungsstätte, jetziger Beschäftigung, besonderen Fähigkeiten, Hobbies, usw. Dieses wird komplettiert durch die bestehende Freundesliste, in welcher sich Mutter, Vater, Geschwister, Großmutter, also die ganze Familie, befinden, aus welcher man schon zutreffende Schlüsse über das umgebende, aufwachsende Milieu des Facebook-Nutzers ziehen kann. Hinzu kommt eine detailgetreue Aktivitätsliste des Nutzers der letzten Wochen, Monate oder Jahre, die durch entsprechende zukunftsweisende oder vergangenheitsbewertende Kommentare und eingestellte Fotos dargelegt werden: So werden nicht nur relevantere Ereignisse wie z. B. Geburtstage, wichtige Lebensabschnitte benannt, sondern auch alltägliche, marginale Dinge, wie beispielsweise die Gesellschaft eines Freundes, der Sieg eines Sportereignisses oder einfach auftauchende Gedanken, die mit Bildern von sich selbst geschmückt werden.

Diese Vermengung von Privatsphäre und Öffentlichkeit erscheint nicht nur im digitalen, sondern auch im analogen Bereich, in welchem u. a. eine Konfusion bzw. Verschmelzung sozialer Rollen anzutreffen ist, in welcher z. B. die Mutter gegenüber dem Kind die gleichen Verhaltens- und Äußerungsweisen darlegt wie gegenüber ihren Berufskollegen. Dieses selbstzentrierte, narzisstische und autistische Hineinleben im „Hier-und-Jetzt“ ohne Abwägung der daraus entstehenden Konsequenzen zeugt von einer dramatischen Selbstfokussierung, die zum einen auf Vorteile und zum anderen auf Erleichterungen – wobei Zeitersparnisse einen bedeutsamen Faktor darstellen – des selbstbezogenen Lebens abzielen. Diese findet man besonders bei den technischen Errungenschaften, allen voran dem Internet, dem Smartphone und seinen Apps, von denen es mittlerweile eine Fülle für fast jeden Lebensbereich gibt. So kann man sich beispielsweise Gesundheits-Apps, wie „Pocket-EKG-Basic“, „Kopfschmerz Kalender Pro“ oder „Diät Watches Tagebuch“ herunterladen, welche die jeweiligen Daten über den Gesundheits- oder Fitnessstatus des Verwenders durch freiwillige Kundgebung einfangen, sammeln und speichern. Ähnliches gilt auch für Finanz-Apps, wie „Mein Haushaltsbuch“, in welchen detailgetreu über seine Ein- und Ausgaben elektronisch Notiz geführt wird oder „HP-Verbrauchszähler“ mithilfe der man seinen Strom-, Gas- und Wasserverbrauch protokollieren kann. Aber auch andere Bereiche bleiben von dieser digitalen Datensammlung nicht verschont. So kann man sein geparktes Automobil mit der passenden App finden, ein öffentliches Tagebuch, welches aus GPS-Standortdaten und eigenen Notizen besteht, führen, oder wenn das Bedürfnis besteht, etwas intimere Informationen wie Finger- oder Retinaabdruck, die als Schlüsselersatz der digitalen Gerätschaften dienen, veröffentlichen.

Neben all diesen freiwillig zu installierenden datenanhäufenden Apps gibt es aber noch solche Programme, welche ohne Wissen des Nutzers im Hintergrund als Sammelsurium fungieren. Dies wird ersichtlich, wenn man ein neues technisches Gerät zum ersten Mal einschaltet: Sofort sucht das Gerät nach einem WLAN-Empfang, um sich schnellstmöglich mit dem Internet verbinden zu können. Gleiches gilt für Betriebs-, Computer- und App-Programme, die sich selbstständig mit dem Internet verbinden, um unwissend Daten des Nutzers zu senden oder Updates durchzuführen[15]. Diese stetige Informationsversendung manifestiert sich auch in der individualisierten Werbung, die sich auf vielen Internetseiten verstreut auf dem Bildschirm befindet und vom Benutzer zuvor betrachtete Themen widerspiegelt. All diese Informationen von persönlichen Daten, wie der Lebenslauf, tägliche Gewohnheiten, biometrische Daten, Stromverbrauch, Bewegungsprofile, die mithilfe

oben genannter Methoden erfasst werden können, können verständlicherweise missbraucht und manipuliert werden. So können Nachteile für die Karriere entstehen, da längst vergangene Party-Fotos aus der Jugendzeit den kompetenten Bewerber unvorteilhaft darstellen oder aufgrund gesammelter Informationen mithilfe von Gesundheits-Apps dieser als zu unsportlich und faul eingestuft wird, infolgedessen seine Berufsaussichten senken. Oder aber Verbrecher erkunden sich auf den Facebook-Profilen, wann bestimmte Personen im Urlaub sind, um im genannten Zeitraum den geplanten Überfall zu vollstrecken.

Dies sind nur einige direkt für den Nutzer spürbare Auswirkungen seines bedenkenlosen Gebrauches dieser Geräte, die durch das Aufkommen des NSA-Skandales ein noch weiteres Ausmaß der Manipulationen und Missbräuche darlegte. Daher würde man meinen, dass sich das Nutzungsverhalten der Bürger zu einem vorsichtigeren Gebrauch gewendet hätte. Doch dies ist nicht der Fall. Es werden weiterhin gedankenlos Apps oder technische Geräte[16] erworben, die noch sensiblere Daten, wie den Finger- oder Retinaabdruck, aber auch Gesundheits-, Finanzdaten, usf., sammeln. Daher sollten die oben genannten „digitalen Psychopathologien“ sowie das publike Wissen des Ausmaßes der Informationssammlung und Datenspionage, also das Eindringen in die Privatsphäre, zur Einsicht jedes Einzelnen führen, sorgsamer mit technischen Geräten und deren Programmen umzugehen. Denn ein weiterer unveränderter Umgang mit diesen bedeutet kurz- und längerfristig eine Zerstörung des Selbst, das sich auch auf sozialer und gesellschaftlicher Ebene widerspiegelt.

Zum einem wird das Subjekt durch seine Außenlenkung und seine (pathologische) Abhängigkeit von technischen Gerätschaften zu einem unfreien, abhängigen Wesen, welches keine Macht mehr über sich besitzt und zum Opfer seiner eigenen technischen Errungenschaften wird, was u. a. in eine Entmündigung und Entwürdigung resultiert. Zum anderen führt eine steigende digitale Interaktion mit anderen zu einer Deindividuation des Selbst, die weitreichende (soziale) Folgen haben kann. So kann aufgrund von Anonymität und nicht-leiblich anwesenden anderen Nutzern eine Minderung des Verantwortungsgefühls entstehen, was in Beleidigungen, unbedachten, unkontrollierten Äußerungen und Mobbing sowie in unvorhersehbare Konsequenzen bezüglich des Verhaltens des Opfers enden kann. Dies manifestiert sich in einer Betrachtung der Deindividualisierung des Kommunikationspartner, welcher anstatt als empfindsames und menschliches wie ein verdinglichtes Wesen betrachtet wird. Folglich besteht die Gefahr, die dingliche Ansicht des Menschen – ihn also nicht als Wesen mit Geist und Gefühlen zu sehen – auch auf die analoge Welt zu übertragen, welches den Menschen nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck macht. Dieser Zweck besteht in der Selbstverwirklichung des Einzelnen, was eigene Vorteile und Gewinne bedeutet, die sich überwiegend als Karriere und bindungsloses Leben – diese Bindung kann sich auf Menschen, aber auch auf Institutionen, Vereine, Organisationen, usw. beziehen – darstellen.

Somit wird der Mensch, da er durch die Entsubjektivierung seines Gegenübers verstärkt zu einem autistischen Narzissten wurde oder, wie Kant formulierte, charakterisiert durch seine stärker ausgeprägte „Vereinzelung“ der „ungeselligen Geselligkeit“ (Kant,1784, 4. Satz) vermutlich bald nicht mehr in der Lage sein, überhaupt Bindungen, besonders zu anderen Menschen, einzugehen. Erster Hinweis hierauf sind die seit Jahren steigenden Zahlen von Single-Haushalten in Deutschland[17]. Dieses, die Entsubjektivierung seines Mitmenschen, sowie die Deindividuation, welche das Verantwortungsgefühl verschwinden lässt – also Auswirkungen auf sozialer und individueller Ebene, die zu einer Entmündigung und Entwürdigung des Menschen führen – verdeutlichen eine sich langsam ausbreitende Entmenschlichung des Selbst und der Anderen. Daher wäre es vorteilhaft, diesem destruktiven Prozess entgegenzuwirken.

5 Sinn als Ausweg und seine Erreichung

Hierzu ist es meines Erachtens notwendig, den Menschen im Sinne Frankls als ein sinnorientiertes und wertstrebiges Wesen – also neben den Dimensionen des Leibes und der Seele, die des Geistes zu akzeptieren – anzusehen (Frankl, 1987). Denn aufgrund des fehlenden Sinnes eines Menschen versucht dieser seinem *existentielles Vakuum* (Frankl) durch Kompensationen, wie etwa der Trunksucht oder der in diesem Artikel besprochenen digitalen Sucht, zu entfliehen, oder sogar beidem. Um den Menschen aus dieser digitalen Abhängigkeit zu helfen, könnte – da möglicherweise eine Sinnfindung als zu abstrakt bzw. unfassbar erscheinen kann – eine Verdeutlichung der konkreteren Gefahren eines unkontrollierten und exzessiven Gebrauches technischer bzw. digitaler Gerätschaften hierbei behilflich sein. Daher scheint es ratsam, ihm das Verschwinden der Grenze zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit anhand des Zusammenhanges von unbedachten Nutzen und auftretendem Missbrauch durch Dritte darzulegen, welches direkte negative Auswirkungen für die beteiligte Person darstellt und diese zu einem gänzlich durchschaubaren Wesen macht, deren Verhalten möglicherweise vorhersagbar, erklärbar und beeinflussbar ist. Weiterhin könnte man solche Nutzer auf Psychopathologien, wie Abhängigkeit, Narzissmus, Depression oder Persönlichkeitsveränderungen kraft der Exempel anderer oder der eigenen Person hinweisen. Dieses würde auch die Auswirkungen für das eigene Selbst, die Betrachtung seiner Mitmenschen, sowie auf das menschliche Miteinander beinhalten. Denn eine digitale Abhängigkeit bedeutet einen Kontrollverlust, somit eine Unfreiheit bezüglich seiner Gedanken und Handlungen, die stets um den einen Gegenstand kreisen, der in eine Unselbständigkeit und Verantwortungslosigkeit mündet. Somit werden Aspekte, die essentiell für das Verständnis von Mensch-Sein sind, ausgeschaltet. Diese werden zusätzlich durch eine deindividualisierte Betrachtung des Gegenübers auch auf diesen übertragen, womit dieser nicht als Person, sondern als Ding betrachtet wird und dementsprechend die Interaktion mit diesem beeinflusst wird. Konsequenterweise wird das Gegenüber nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck angesehen. Solch ein Miteinander endet in einer kalten, entmenschlichten Gesellschaft, in welcher der Mensch, der ein affektbeladenes, emotionales Wesen ist, die einzige Zuflucht in neurotischen, psychotischen Zuständen oder anderen psychischen Erkrankungen sieht und auch dort sucht.

Daher wäre es vermutlich wichtig, nachdem dem Einzelnen diese Aspekte näher gebracht wurden, ihm die Wichtigkeit der Mesotes (des richtigen Maßes) darzulegen. Diese erreicht der Einzelne, sofern er Herr und nicht Sklave seiner Selbst, seines Erlebens und seines Verhaltens ist, was bedeutet, dass er ein freies, selbstbestimmtes unabhängiges Wesen ist. Diesen Zustand erlangt das Individuum, indem es sich und seiner Welt bewusster wird, Gegebenheiten um und über sich nicht reflexartig aufnimmt, sondern sich dieser gewahr wird und indem es diese z. B. durch Überlegung auf sich einwirken lässt. Das bedeutet, dass man sich u. a. nicht dem *Akzelerationszirkel* Rosas (Rosa, 2012) hingibt, sondern bewusst Zeit für sich nimmt, durch welche man bewusster leben kann. Konkrete Möglichkeiten hierfür stellen z. B. die Reflexion, die Familie, der Yoga oder die Meditation dar. Die erhöhte Möglichkeit der Reflektion, d. h. die Möglichkeit des bewussten Genießens, bewussten Wollens, aber auch des bewussten Ablehnens, die letztendlich in eine bessere Selbsterkenntnis resultiert, welches mit einer Aufhebung des *existentiellen Vakuums* (Frankl, 1987) verbunden ist, bietet hierdurch das Vorfinden eines persönlichen Sinnes im Leben. Daher kann konstatiert werden, dass trotz Gefahren durch digitale Technologien für den Menschen, diese durch einen reflektierten, mäßigen Umgang minimiert werden können und somit Vorteile, wie z. B. ein fast unbeschränkter Informationszugang, eine schnelle Kommunikation, sowie wirtschaftliche Vorteile, die ein schnelles Handeln ermöglichen, aber auch neue Formen der Arbeit, Beschäftigung usw. über das Internet, genossen werden können. Folglich würde das digitale Leben nicht mehr als Füll-Halter des *existentiellen Vakuums* fungieren müssen.

Literaturverzeichnis

Aristoteles (1971). *Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.

Buffardi, L. E., & Campbell, W. K. (2008). *Narcissm and Social Networking Web Sites*. Personality and Social Psychology Bulletin, 34 (10), 1303–1314. DOI: 10.1177/0146167208320061.

Erikson, E. H. (1988). *Der vollständige Lebenszyklus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Frankl, V. (1987). *Logotherapie und Existenzanalyse*. München: Piper GmbH & Co. KG.

Freedman (2007). *What's next? Tactus interruptus*. New York, NY: Mansueto Ventures LLC, Inc. Com.

Hembrooke, H. & Gay, G. (2003). *The laptop and the lecture: the effects of multitasking in learning environments*. Journal of Computing in Higher Education, 15 (1), 46–64. DOI: 10.1007/BF02940852.

Hewitt, P. L., Flett, C. L., & Ediger, E. (1995). *Perfectionism Traits and Perfectionistic Self-Presentation in Eating Disorder Attitudes, Characteristics, and Symptoms*. International Journal of Eating Disorders, 18 (4), 317–326.

Kant, I. (1784). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie. Hrg. von Zehbe, J. (1994). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Kessler, S. (2011). *38% of college students can't go 10 minutes without tech [STATS]*. Mashable Tech. http://mashable.com/2011/05/31/college-tech-device-stats/ (Stand: 05.03.2014).

Le Bon, G. (1982). *Psychologie der Massen*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Ophira, E., Nassb, C., & Wagner, A. D. (2009). *Cognitive Control in media multitaskers*. PNAS, 106 (37), 15583–15587. DOI: 10.1073/pnas.0903620106.

Oulasvirta, A., Rattenbury, T., Ma, L., & Raita, E. (2012). *Habits make smartphone use more pervasive*. Personal and Ubiquitous Computing, 16(1), 105–114. DOI: 10.1007/s00779-011-0412-2.

Riesman, D. (1977). *Die einsame Masse*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

Rosa, H. (2012). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Schulz, S. (2014). *Neue App für Android-Telefone. Facebook liest jetzt auch unsere SMS*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 30. Januar 2014. http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/medien/neue-app-fuer-android-telefone-facebook-liest-jetzt-auch-unsere-sms-12775750.html (Stand: 05.03.2014).

Tethered World. http://tetheredworld.wordpress.com (Stand: 05.03.2014).

The World Unplugged. http://theworldunplugged.wordpress.com (Stand: 05.03.2014).

Die Zeit (2014). *Deutschland-Studie: 40 Prozent der deutschen Haushalte sind Single-Haushalte*. In: *Die Zeit* vom 24. Januar 2014. http://www.zeit.de/news/2014-01/24/deutschland-studie-40-prozent-der-deutschen-haushalte-24141604 (Stand: 05.03.2014).

(Endnotes)

1 Der außengeleitete Mensch, wie ihn Riesman darstellt, zeichnet sich durch folgende Aspekte aus: (1) Weltbürger, d. h. er ist nirgends, aber zugleich überall zu Hause, (2) Oberflächlichkeit ist ihm eigen, (3) Anhalts-, Orientierungspunkt sind ihm seine Altersgenossen, was u. a. zu (4) bedingungsloser Anpassung an diese und (5) Verlust der Individualität führt.

2 Generell hat die Gruppe einen starken Einfluss auf das Individuum, die meist in ein konformistisches Verhalten mündet. So differenziert man in Termini der Sozialpsychologie zwischen dem *informationalen sozialen Einfluss*, der zu einer Anpassung des Eigenverhaltens aufgrund z. B. von Unsicherheit führt und tatsächlich verinnerlicht wird, sowie dem *normativen sozialen Einfluss*, der die Anpassung an implizite und explizite Regeln für ein akzeptables Verhalten, Werte und Überzeugungen meint, jedoch ohne wirkliche Internalisierung derer.

3 Dieser Begriff wird für alle psychischen und kognitiven Prozesse, die nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden erfasst werden können, verwendet.

4 Ähnliche Mechanismen lassen sich auch bezüglich Emotionen und Stimmungen betrachten, die in Sekunden die Gruppe überwältigen können (vgl. Le Bon, 1982, S.19ff.).

5 (1) *technische Beschleunigung* meint hier jegliche technische Fortschritte, wie z. B. das Internet, (2) *Beschleunigung des sozialen Wandels* bedeutet eine funktionale Differenzierung, die durch die Wettbewerbsidee gefördert wird, und (3) *Beschleunigung des Lebenstempos* wird als menschliche Antwort auf die Endlichkeit seines Lebens verstanden und dessen Kompensation in Form von möglichst vielen Ereignissen innerhalb eines kurzen Zeitrahmens (vgl. Rosa, 2012, S. 243ff.).
6 Vgl. Kessler (2011), 38 % der College-Studenten können nicht 10 Min. ohne technische Mittel (z. B. Mobilfunktelefon, PC) aushalten.
7 Vgl. Oulasvirta (2012), alle ≤ 30 Sek. wird regelmäßig auf mobile Geräte geschaut.
8 Terminus technicus von Erich Fromm.
9 Differenziert wird in der Multitasking-Forschung zwischen (1) *Dual-Task*, i.e. die gleichzeitige Ausführung zweier oder mehrerer Handlungen, z. B. Telefonieren und dabei Kochen, und (2) *Task-Switching*, i.e. das Unterbrechen einer Handlung, um eine weitere Aufgabe auszuführen und evtl. auch diese zugunsten einer anderen Aufgabe abzubrechen.
10 Siehe: http://theworldunplugged.wordpress.com, sowie http://tetheredworld.wordpress.com.
11 Man unterscheidet zwischen (1) *primären Narzissmus*: ein normales Entwicklungsstadium des Menschen, welches sich als Lenkung der Libido auf das eigene Selbst darstellt, und (2) *sekundären Narzissmus*: das Überdauern der Selbstbesetzung durch die Libido in späteren Entwicklungsphasen.
12 Fast alle psychischen Störungen sind mit einer Veränderung des Selbst verbunden. So findet man etwa bei essgestörten Patienten, u. a. eine falsche Wahrnehmung des Körper-Selbst, Perfektionismus, perfektionistische Selbst-Darstellung und entsprechenden Selbst- Wert (u. a. Hewitt, Flett, & Ediger, 1995).
13 Vgl. z. B. Erikson (1988, S. 72f.) mit seiner Ich-Integrität als höchste Stufe des Stufenmodells der psychosozialen Entwicklung.
14 Vgl. Kessler (2011), in deren Bericht von Entzugssymptomen in Abwesenheit technischer Geräte bei College-Studenten berichtet wird.
15 Programm-Apps für mobile Gerätschaften, wie z. B. die neueste Version von Facebook, können u. a. selbständig „Audio aufnehmen, „dauerhaft senden“, SMS und MMS lesen (vgl. Schulz, 2014).
16 Wie z.B. das neue iPhone 5s mit Fingerabdrucksensor.
17 In Deutschland gibt es mittlerweile 40% Singlehaushalte (vgl. *Die Zeit*, 2014).

Zur Autorin

Deborah Ryszka (Jahrgang 1989), Master-Studentin der Psychologie im 4. Fachsemester an der Universität Trier. Der Artikel entstand im Rahmen Ihres Aufrufes zum Thema „Online – Offline. Mensch zwischen Netz und Welt.“
Kontakt: s1derysz@uni-trier.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Einflüsterungen. Versuch über die Provinzialität des Onliners

Thomas Rolf

1.

Seit Erscheinen des ersten Bandes „Asterix der Gallier“ im Jahr 1959 beginnen alle Asterix-Comics bekanntlich mit dieser Einleitung: „Wir befinden uns im Jahre 50 v. Chr. Ganz Gallien ist von den Römern besetzt… Ganz Gallien? Nein. Ein von unbeugsamen Galliern bevölkertes Dorf hört nicht auf, dem Eindringling Widerstand zu leisten. Und das Leben ist nicht leicht für die römischen Legionäre, die als Besatzung in den befestigten Lagern Babaorum, Aquarium, Laudanum und Kleinbonum liegen.“

Das widerständige Dorf, um das es in diesem Essay geht – und dessen Bewohner sich ebenfalls hartnäckig dagegen wehren, dass man ihr Dorf zur Provinz erklärt – ist seit den einschlägigen Arbeiten Marshall McLuhans als „global village“ bekannt. Gemeint ist die Welt des Internets, der jeder angehört, sofern er online oder, pauschalisiert und personalisiert, sofern er Onliner ist.

Die zeitgenössischen Onliner sind, um die Analogie zur Asterix-Serie fortzuführen, den von Goscinny und Uderzo fingierten Galliern nicht unähnlich. Fingiert sind die heutigen Onliner zwar nicht, sondern sie sind wirkliche Menschen aus wirklichem Fleisch und Blut. Aber in Bezug auf ihr Selbstbewusstsein und ihr Selbstverständnis gleichen sie den Comic-Helden durchaus in vielerlei Hinsicht. Wer geradezu mit Herzblut online ist (vgl. dazu: www.herzblut-onliner.de), der fühlt sich mitunter wie von einem Zaubertrank durchströmt: Es gibt für ihn keine Kraft, die seinem Erlebnisdurst Grenzen setzt – also seiner Lust an digitaler Kommunikation, digitaler Information und digitalem Spiel, seiner Freude an virtueller Arbeit und Lebensgestaltung sowie, ganz generell, seiner Faszination am Sehen und Gesehenwerden im weltweiten Netz. Ähnlich wie die eingeschworenen Comic-Gallier sind auch Herzblut-Onliner, trotz ihrer enormen Anzahl, im Internet eigentlich unter sich. Denn auch wenn das Internet, rein informationstechnisch betrachtet, nichts anderes als ein Geflecht algorithmischer Strukturen und Relationen ist, so existiert im Selbstverständnis des Onliners doch dieses besondere Wir-Gefühl. Wir: Das sind eben die, die drin sind im Netz, ‚off‘ (und trendmäßig ‚out‘) sind hingegen die, die sich „in den befestigten Lagern“ außerhalb der Dorfgemeinde aufhalten.

Natürlich muss auch der Onliner gelegentlich das Dorf verlassen: „Asterix als Legionär“ sozusagen! Aber in der Welt da draußen, dort, wo aus ihrer Sicht schon seit geraumer Zeit nicht mehr viel los ist, benehmen sich die Online-Dörfler dann doch häufig so, als seien sie noch immer daheim im Netz. (Man lese etwa das Kapitel „Ein Beitrag zur Debatte“ aus Daniel Kehlmanns Roman „Ruhm“, und man bekommt einen Eindruck davon, wie sich so etwas anhört.) Natürlich sind die Onliner in der Regel freundlich zu den Fremden, denen sie draussen begegnen. Aber so richtig ernst nehmen sie die Anderen, die ‚Offline‘ noch immer für die bessere Lebensart halten, eigentlich nicht. Wenn etwa Obelix, ohne erkennbaren Tief-oder Hintersinn, immer mal wieder sein Unverständnis über die Lebens- und Denkweise der Anderen in Worte fasst – „Die spinnen, die Römer!“ – dann drückt sich darin das enorme Selbstvertrauen der Gallier pointiert aus. Man versteht schlicht und ergreifend nicht, wie man anders leben und denken kann als der geborene Dorfmensch.

Aus Onliner-Perspektive ist das Internet eine Welt für sich. *Eine* Welt? Nein, mehr noch: Es ist *die* Welt, die es eben gibt, und Punkt! Und es gibt keinen äußeren Gegner, der einem das ungehemmte Dorfleben streitig oder madig machen könnte. Heute ist, so die feste Überzeugung des Onliners, alles, was der Fall ist, (im) Internet – was (und wo) sollte es denn sonst sein? Und da alles, was es gibt, auf (das) Internet bezogen, ja geradezu auf (das) Internet zurückführbar ist – die Grenzen der Welt sind eben die Grenzen des kleinen, nur unter der Lupe sichtbaren gallischen Dorfes – gibt es für die Internet-Gallier im Grunde auch gar keine Römer, gar keinen Cäsar und somit auch gar keine römischen oder anderweitigen Provinzen. Zwar tauchen ab und zu (und mit einer letztlich kaum verständlichen Hartnäckigkeit) eroberungswillige Schattengestalten an den Rändern des Dorfes auf; etwa in Form derjenigen Theoretiker, die sich Medienwissenschaftler oder Medienethiker nennen, und die den Geheimnissen der Dorfwelt sowie der mysteriösen Energie der Dorfbewohner auf die Spur zu kommen versuchen. Aber ganz ehrlich: Wer glaubt schon daran, dass diese Belagerungen eine ernsthafte Bedrohung für das kleine Dorf darstellen? Eine Einverleibung der in sich stabilen Dorfgemeinde ins römische Territorium käme dem Ende der Asterix-Serie gleich. Aber dass dies jemals passiert, dass also diese Geschichte jemals ihr Ende findet, daran glaubt doch im Ernst kein Mensch!

2.

Das war es dann auch schon! Will sagen: Dieser Versuch kann bereits an dieser Stelle abgeschlossen werden; und zwar mit der Einsicht, dass der Lauf der großen Dinge wieder einmal über unsere kleinen Geister hinweggeht. Das ist für einige natürlich grausam, wenn nicht gar unmittelbar existenzbedrohlich. Man denke nur an das urbane oder kleinstädtische Geschäftsleben; also konkret etwa an die zahllosen kleinen und größeren Unternehmer, die den Kunden ihre Waren noch immer handgreiflich darbieten und die formale Kauftransaktion mit dem Charme leibhaftiger Kundenberatung verbinden. Es gehört nur wenig Phantasie dazu, sich klarzumachen, dass sich das Gesicht der Städte in den nächsten Jahrzehnten beträchtlich verändern wird. In den bislang noch recht gut gefüllten Passagen und Shoppingmalls wird es vermutlich leerer werden. Die Straßen werden weniger bunt sein, da die naturgemäß grellen Farben und Klänge des Marktes auf die heimischen Bildschirme oder auf die portablen Screens der wenigen noch verbleibenden Passanten abgewandert sein werden. Die Ökonomie wird ihre Wege zu den Menschen auch weiterhin finden, denn auf unmittelbaren zwischenmenschlichen Verkehr war sie ja auch schon in früherer Zeit nur bedingt angewiesen. Die Stadt der Zukunft könnte daher in der Tat zu einem Reservat aus Asphalt, Beton und Glas werden – vielleicht auch zu einem begehbaren Museum ihrer selbst für ein paar wenige nostalgische Schwärmer oder Aussteiger.

Ganz neu sind derart grundsätzliche kulturhistorische Übergänge natürlich nicht. Was im Zuge der Internet-Revolution geschieht, erscheint uns Heutigen als krasser Einschnitt; aber so haben die Menschen die innovativen Phasen des Geschichtsprozesses, denen sie als Zeitgenossen beiwohnten, wohl stets erlebt. In früheren Epochen der Technikgeschichte hießen die einzuverleibenden Dörflichkeiten Buchdruck, Dampfmaschine, Eisenbahn, Fotografie, Radio, Fernsehen, und ihre Bewohner waren – je nach dem, in welchem dieser Dörfer sie lebten und arbeiteten – Maschinisten, Kopisten, Feuilletonisten oder Intendanten. Heutzutage hört das unbezwingbare Dorf auf den Namen Internet, und es wird vermutlich ebenso hartnäckig fortbestehen (und seine langfristigen Effekte zeitigen) wie die vormaligen Medien und deren Bediener, Betreiber und Benutzer. Vieles spricht jedenfalls dafür, dass die Regionalgeschichte des Internets soeben erst begonnen hat; und was noch kommen wird, kann nur dunkel erahnt oder spekulativ ausgemalt werden. Ahnungen und Spekulationen sind auf jeden Fall Theorie. Praktisch aufhalten kann man die Geschichte in diesem Punkt vermutlich erneut nicht, das sieht der Weltlauf wieder einmal nicht vor.

Was vielleicht auch sein Gutes hat. Denn da man Erfahrungen von gehemmter Geschichtslenkbarkeit inzwischen ja schon häufig in der Gattungsgeschichte hat sammeln können, bietet der aktuelle Siegeszug des Internets Gelegenheit, sich von der Fülle dieser Erfahrungen belehren zu lassen. Der Tenor einer solchen Geschichtsmoral wird im Falle des Internets vorerst wohl nur lauten können: Ruhig bleiben, die Entwicklungen still und sachkundig mitverfolgen, keine Panik aufkommen lassen, kurz: *deflate the debate*! Denn, erinnern wir uns: Da war die Rede vom „Untergang des Abendlandes“ (Oswald Spengler), vom „Untergang der Erde am Geist“ (Theodor Lessing) und überhaupt die unzähligen Klagegesänge darüber, dass der Mensch sich und seine Welt mittels Fortschritt und Technik irgendwann zerstören und abschaffen wird. Wollte man derlei Klagen in einem Liederbuch zusammenfassen, dann sollte diese Kompilation definitiv ein E-Book sein. Denn andernfalls wäre zu erwarten, dass der Regenwald nach Drucklegung dieses Buches definitiv von der Erdkugel verschwunden sein würde. Apropos ‚von der Erdkugel verschwunden‘: Ist die Erde inzwischen am Geist zugrunde- und das Abendland untergegangen? Ist der vielbeschworene ‚Tod des Menschen‘ bereits eingetreten? Ist „Weltende“ (Jakob van Hoddis) schon gewesen? Wer so fragt, der muss die Apokalypse augenscheinlich verpasst haben. Vielleicht ja deshalb, weil er sich zum Todeszeitpunkt von Mensch und Welt im Internet aufgehalten hat.

Vielleicht sollte man sich also nicht länger an der aktuellen Leit-Provinz namens Internet die Zähne ausbeißen und die Akten in diesem Fall lieber schließen. Das spart Papier und Geisteskraft; und es schont die Nerven, die wir für die Lösung der wirklich wichtigen (und auch praktisch besser handhabbaren) Lebensfragen benötigen. Also: Thema beendet, Essay fertig, Datei speichern und schließen, Programm beenden, Abmelden, Computer herunterfahren. Und das Ergebnis: Das globale Dorf wird nie und nimmer von irgendwelchen Römern offiziell besetzt und zur Provinz gemacht werden. Aber wenn wir die Lehre aus der Geschichte ziehen, d. h., wenn wir zwischen Veränderung und Untergang der Kultur zu unterscheiden lernen, ist das kein Drama. Im Gegenteil. Die Geschichte dieses Scheiterns kann nach wie vor munter weitererzählt werden. Und das heißt: Immer wieder neue Provinz-Geschichten, und jede Menge Spaß und Unterhaltung. Was will man mehr!

3.

Einen Moment mal! Nein, nein, von wegen! – Entschuldigung…? Ich wollte gerade den Computer abschalten. Was ist denn noch? – Jetzt bin ich aber echt sauer. Nein, nein, so geht das nicht! Nicht so! Nicht mit mir! – Ich bin jetzt doch überrascht. Wer sind Sie denn? Wenn Sie sich bitte vorstellen würden. Wir kennen uns doch gar nicht! – Also gut, meinetwegen, erst mal der Formalkram, so von wegen Login und Passwort und so. Also, meine Namen sind „stormwind1963“, „profuturo1A“, und dann seit Kurzem auch noch „harbinger007“. Aber meine ganzen Identities tun eigentlich nichts zur Sache. Ich bin echt stinksauer! – Wie jetzt, auf mich? – Ja sicher, auf wen denn sonst? – Ich verstehe nicht…, wieso denn? – Na Sie sind gut: Weil Sie hier gerade den totalen Unsinn gepostet haben! Am Ende wollen Sie damit wohl auch noch an die Öffentlichkeit, oder was? – Naja, veröffentlichen möchte ich den Text schon. Aber er ist ja doch dermaßen dünn, dass ich bezweifle, ob die Redaktion ihn überhaupt als ernsthaften Beitrag zur Diskussion akzeptieren wird. – Ich hoffe mal ganz stark, dass die das nicht tun werden! Das ist nämlich nicht nur dünn, Ihr Geschreibe, sondern auch total dümmlich. Allerunterste Schublade ist das! Soll das etwa Kunst sein? Oder Provokation? Darüber haben Sie wahrscheinlich gar nicht groß nachgedacht, oder? Auf jeden Fall ist dieser ganze Vergleich zwischen Onlinern und Galliern vollkommen idiotisch. – Was meinen Sie? Inwiefern ist der Vergleich idiotisch? – Oh Mann, jetzt mal ehrlich: Merken Sie das denn nicht selbst? Das Internet ein Dorf: Was ist das denn für ein Schwachsinn? Sie haben anscheinend überhaupt noch nicht gecheckt, was das Internet eigentlich ist, was da wirklich

abgeht. Sehen Sie denn nicht, was das Internet mit dem ‚real life' macht? Ich wette mit Ihnen, da bleibt bald kein Stein mehr auf dem anderen! Also, entweder sind Sie total naiv, oder bei Ihnen im Kopf stimmt was nicht. Lohnt eigentlich gar nicht, darüber noch ein Wort zu verlieren, ist doch alles ziemlich eindeutig. – Was soll ich sagen…, ich weiß nicht…, also Sie müssen mir schon genauer sagen, was Ihnen an meinem Text nicht passt. Und überhaupt: Woher wissen Sie eigentlich, was ich gerade geschrieben habe? Wir kennen uns doch gar nicht, und ich…ich sehe Sie ja auch gar nicht! Ich meine, das ist doch eigentlich gar nicht möglich, dass Sie hier und jetzt meine Sätze lesen können! – (Stille.) – Hallo…hallo…, sind Sie noch da…?

4.

Traut man dem Sprichwort, welches besagt, dass jeder Vergleich hinkt, dann muss auch die eingangs gewählte Analogie irgendwo ihren wunden Punkt haben. Und tatsächlich ist ihre Schwachstelle derart überdeutlich, dass man sie – wie so oft alles Offensichtliche – leicht übersehen kann. Wir haben uns zu früh gefreut. Ganz so schnell können wir die Internet-Akte doch nicht zuklappen. Denn: Die Eingangsperspektive auf das Thema war eindeutig zu groß dimensioniert. Sie war die Sicht eines Außenstehenden, der vorgibt, aus enormer Entfernung die Verhältnisse überschauen zu können. Wer Dinge distanziert überschaut, vermag im Umfang vieles zu sehen, wird aber im Detail zwangsläufig vieles *über*sehen. Diese Ambivalenz ist der Preis einer Rationalität, die sich, unter Ausblendung der Nuancen, vor allem den allgemeinen Strukturen ihres Gegenstandes zuwendet.

Nur aus Sicht einer Vernunft, die auf das große Ganze schaut, scheint in Sachen Internet bereits alles gesagt zu sein. Wäre da nicht dieses dumpfe Gefühl des Unbehagens, das vom Begriff der *Provinzialität* des Internets ausgeht. Dieses Gefühl regt sich zunächst im Onliner selbst. Denn das Bild von der Provinzlandschaft widerstreitet seinem Selbstbild, welches rein gar nichts mit Provinzlertum gemeinsam hat. Mag schon sein, dass es in Teilen auf diejenigen Computerjunkies zutrifft, die in halbverdunkelten Räumen vor ihren Bildschirmen hocken und von Tageslicht und Frischluft nur noch vage Erinnerungen haben. Aber diese klassischen PC-Stubenhocker sind längst nicht mehr die typischen Repräsentanten der gegenwärtigen Onliner-Generation.

Denken wir eher, weil es der Lage der Dinge besser entspricht, an die Massen-Onliner in den Passagen der großen Metropolen. Diese machen schon rein äußerlich einen vollkommen undörflichen Eindruck. Sie kommen elegant, smart und geschäftig daher, und an den Stöpseln in ihren Ohren erkennt man – ebenso wie an der Verkabelung um ihren Körper – dass sie voll und ganz ‚on' bzw. trendmäßig ‚in' sind. Sie leben gerade nicht (wie die sprichwörtlichen *hillbillies*) hinter der Welt oder an ihren Rändern, sondern mitten im Zentrum mehrerer Welten zugleich. Ihr Geist, so scheint es, arbeitet schnell und scharf, und die für sie wesentlichen Körperteile (speziell Finger, Augen, Ohren und Mund) sind hochgradig aktiv, ständig auf Senden und Empfangen eingestellt, immer auf Alarm gefasst, stets wach und wachsam. Sie twittern, chatten, skypen und downloaden, oder sie trennen sich, sofern sie nicht gerade irgendwelche Geschäfte abschließen, von ihren Ehemännern oder -frauen. (Schon reichlich merkwürdig: Man ist line-mäßig ‚On' und teilt dem Partner mit, es sei beziehungsmäßig „Aus!") Ihr Tun wirkt in der Draufsicht selbst dann noch wie Arbeit, wenn sie gar nicht im strengen Sinne arbeiten. Andererseits ist, so würden sie selbst wohl entgegnen, alles was sie tun, irgendwie eine Form von Arbeit; eben: Net-Working, Beziehungs-Arbeit. Auf jeden Fall scheint es alles in allem sehr anstrengend zu sein, immer direkt dran zu sein an den unzählbar vielen Nabeln der virtuellen Welten.

Legt man den Betrachtungen diesen neuartigen Onliner-Typ zugrunde, dann erscheint die Ausgangsanalogie tatsächlich wie eine Verkehrung der Sachlage. Als ornamentale Einleitung zu einem Essay mag der Vergleich

durchgehen; aber sachlich trägt er nicht, weil er die realen Verhältnisse geradezu auf den Kopf stellt. Zum einen gleicht, so wird uns der Onliner entgegenhalten, das weltweite Netz schon angesichts seiner physischen wie symbolischen Ausdehnung weit eher dem Imperium Romanum als dem verschwindend kleinen gallischen Dorf: Es ist gerade das Internet, welches die gesamte Welt umspannt, und welches den Menschen zudem immer mehr Lebenszeit abverlangt. Wartet ab, so mahnt die Stimme des Onliners: Vielleicht noch zwei drei Dekaden, und dann ist die gesamte Welt, und zwar im Umkehrsinn zur Eingangsanalogie, römisches Gebiet, sprich (im) Internet. Der Lauf der Dinge wird schon zeigen, wie schief die Analogie ist, die aus dem Internet ein nur unter der Lupe sichtbares Provinznest zu machen versucht. Das Gegenteil wird der Fall sein: Die Welt, die wir heute noch als Realität kennen, wird verschwinden, sie wird voll und ganz zu einer Funktion des virtuellen Raumes. Web 2.0 ist erst der Anfang eines Eroberungszuges, dessen Grenzenlosigkeit bislang kaum vorstellbar ist. Man warte nur ab, bis erst einmal der eigentliche Cyberspace, der derzeit noch in den Laboren der alten Welt in Vorbereitung ist, massenweise zum Einsatz kommt. Spätestens dann wird allen Zweiflern klar werden, wie unbezwingbar die Macht, die vom Internet ausgeht, tatsächlich ist.

5.

Der Onliner, einmal so richtig in Fahrt gekommen, wird gegen den Provinz-Vergleich wohl auch noch Folgendes einwenden: Es ist schlichtweg unzutreffend, dass die Sympathien derjenigen, die das Internet von außen betrachten – es also z. B. medientheoretisch beschreiben oder medienethisch beurteilen – eindeutig auf Seiten der Internet-Nutzer liegen. Dies aber müsste der Fall sein, wenn die Analogie zwischen der Internet- und der Asterix-Welt irgendeine Form von Plausibilität für sich beanspruchen soll. Es mischt sich Selbstmitleid in den Ton des Onliners, wenn dieser uns entgegenhält, dass die Sympathieverhältnisse, leider, noch immer eher umgekehrt sind. Der normale Asterix-Leser mag die Gallier, während ihm die Römer (oder die diversen anderen Anderen) ziemlich egal sind oder ihm zumindest nicht notwendig als Sympathieträger erscheinen. Was der Onliner beklagt, ist die Tatsache, dass die landläufige Beurteilung des Internets sowie der diversen Aktivitäten seiner Benutzer tendenziell negativ ausfällt. Zwar beherrscht das Internet aus Onliner-Sicht längst die sichtbare und unsichtbare Welt. Aber anstatt diesen Umstand endlich klag- und neidlos anzuerkennen, liegt bei vielen Menschen noch immer ein Schleier aus Vorsicht und Skepsis über allem, was mit dem Netz zu tun hat. Der praktizierende Onliner versteht in dieser Hinsicht die Welt nicht mehr: Woher bloß diese ängstliche Distanz gegenüber dem Internet und seinen evidenten Möglichkeiten und Reichtümern? Sicherlich hat das Netz, gerade auch für informationstechnische Laien, die Aura von etwas nicht restlos Durchschaubarem. Aber diese Mischung aus Unsicherheit und Geborgenheit, aus Bodenständigkeit und freiem Fall – die lauerte doch auch schon in der vorgeblich so geerdeten Wirklichkeit gestriger Tage an allen Ecken und Enden! Wieso sollte denn das Netz in dieser Hinsicht ein Absturz, ein Verfall, ja geradezu die Apokalypse sein? Das ist Panikmache, das ist das Zaudern ewig Gestriger, die nicht in der Lage sind, sich auf neue Gegebenheiten, auf die Wirklichkeit neuer Möglichkeiten (und umgekehrt!) einzulassen. Viele Menschen sind, so lautet Onliners Lamento, schlicht zu faul, sich auch nur oberflächlich mit der technischen Seite der Materie ‚Internet‘ vertraut zu machen; und sie halten sich stattdessen, ähnlich wie die vielen geisteswissenschaftlich orientierten Feuilletonisten, lieber im Geisterreich des geistreich-Metaphorischen auf, in dem alles erlaubt ist, was blumig klingt. Wieso z. B. soll das Internet bedrohlich sein? Früher, in der guten alten Realität, gab es schwermetallische Vorhängeschlösser, und man war im realen Heim und Haus einigermaßen gesichert. Heute gibt es haufenweise Security-Software, und man ist somit im Internet vor möglichen Ein-, Zu- und Übergriff ebenso geschützt. Wer das nicht sieht oder sehen kann, der ist entweder blind, oder er outet sich seinerseits als provinziell.

Halten wir an dieser Stelle den Bewusstseinsstrom des Onliners einmal an und fragen wir uns: Wie steht es mit seiner Auffassung? Medientheoretiker wie Medienethiker sind, so ja wohl im Umriss die These des Onliners, im Durchschnitt eher informationstechnisch unkundige und vielleicht nicht zuletzt deshalb eher internetkritische Gemüter (wie heißt es doch so schön: „Was der Bauer nicht kennt, das isst er nicht!“). Wenn es in ihren Kreisen etwa um die Folgen der Internetnutzung für Mensch und Gesellschaft geht, dann ist sehr schnell fast nur noch von Verlusten die Rede: vom Verlust der Wirklichkeit, der Privatheit, der Moral, der Sicherheit, der (Selbst-)Kontrolle, ja sogar vom Verlust eines echten, authentischen Lebenssinns. Natürlich gibt es diesbezüglich immer auch Ausnahmen; so etwa der französische Philosoph Michel Serres, der seinen schwungvollen Kurzessay „Erfindet Euch neu!“ (2013) unmittelbar mit „Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation“ untertitelt. Wenn es allerdings um eine Gesamtbilanzierung der durch die Digitalisierung erzielten Gewinne und Verluste geht, dann dominieren zumindest bislang noch nicht die Stimmen postmodernistisch abgeklärter Ja-Sager, sondern die eines traditionalistischen Skeptizismus, der dem vermeintlich medial entfesselten Menschen seine diversen Pathologien als Spiegel vorhält.

Der Einwand des Onliners gibt insofern durchaus zu denken. Ganz falsch liegt dieser mit seiner Wahrnehmung eines auf das Internet bezogenen Beurteilungsgefälles offenbar nicht. Auf der einen Seite steht, denn wovon sonst gingen unsere Überlegungen andernfalls aus, die Masse der alltäglichen Internet-Nutzer, die bereits durch ihr pures Online-Sein eine positive Einstellung zu dem, was sie tun, zum Ausdruck bringen. Auf der anderen Seite stehen die Beobachter des Internets und seiner Nutzer; und bei diesen ist eine gewisse Distanz zum Medium schon allein von Berufs wegen normal und geboten. Lassen wir einmal die eigentümliche Ambivalenz beiseite, die darin liegt, dass auch die Netz-Theoretiker ihrerseits immer häufiger das Netz nutzen, um *über* das Netz zu reflektieren – ein Umstand, den der Onliner in seiner Argumentation sehr leicht gegen den Internet-Skeptiker wenden könnte. Weitaus interessanter als diese Zweideutigkeit ist die Tatsache, dass der naturgemäß nicht-reflektierte Onliner – also der, der hochdosiert das Internet verwendet, ohne mitlaufend zu beachten (oder daran zu denken), was er tut – durch sein manifestes Verhalten immerhin keinen Zweifel am ‚Sinn‘ seines Tuns aufkommen lässt. Er ist online unterwegs, weil er es eben mag, weil es irgendwie gut ist, weil es etwas bringt, weil es seine Arbeit ist. Die Gründe dafür, warum ein Onliner online ist, sind vielleicht ebenso zahlreich wie die Inhalte, die er sucht und findet (oder die er auch ‚einfach nur so‘, ohne vorherige Suche, findet), wenn er online ist. Aber eins ist höchst evident: Kein Onliner wäre so oft und so sichtbar begeistert online, wenn er während seiner Online-Aktivitäten massiv das Gefühl eines Verlusts verspürte.

Ständig Dinge zu tun, die man ganz und gar nur als Verlust erfährt, das wäre absurd; und das im strengen Sinne Absurde ist in der Realität vielleicht weitaus seltener anzutreffen als man gemeinhin denkt. Es wäre nämlich etwa so, als träfe man jemanden ständig auf dem Tennisplatz an, würde von ihm aber zugleich andauernd hören, dass er Tennisspielen eigentlich als einen ‚Verlust von…‘ ansehe. Ein solcher Widersinn entlarvt sich, wo er vorkommt, in der Regel sehr schnell; denn wer absolut nicht mag, was er tut, der lässt es entweder unmittelbar bleiben, oder aber er verschafft seinem Unwillen über die ihm zur Verfügung stehenden Ausdruckskanäle Luft. Normalerweise kann man davon ausgehen, dass dasjenige, wobei Menschen relativ häufig anzutreffen sind – vorausgesetzt freilich, ihr Tun ist nicht durch krasse Formen des Zwangs oder der Not verursacht – etwas ist, das ihnen mehr oder weniger gut gefällt. Andernfalls täten sie ja, sofern sie im normalen Umfang freiheitlich handeln können, etwas anderes als eben dies.

Der reflektierte Beobachter wird nun wohl einwenden, dass diese Argumentation einer höchst eingeschränkten Perspektive auf das Problem entspringt; und dass sie sich im Grunde auch selbst widerlegt. Der Kritiker bittet

uns zurück zum Tennisplatz: Wer permanent Tennis spielt, der bekommt, so lautet sein Einwand, früher oder später einen Tennisarm, oder er wird eine sonstige, durch die Einseitigkeit seines Tuns bedingte Läsion davontragen. Diejenigen, die unreflektiert in eine Angelegenheit verstrickt sind, wissen am Wenigsten, was sie tun, und was ihr Tun für Folgen zeitigt – Folgen für sie selbst und Folgen für Andere.

Dieser Einwand klingt plausibel, hat aber einen Nachteil: Er geht am hier zur Debatte stehenden Punkt vorbei. Das, worum es geht, ist – zugegeben – etwas sehr Einfaches, aber eben auch etwas sehr Elementares: das *Lebensgefühl* des Onliners! Es geht schlicht um das Gefühl, wie es sich anfühlt, wenn man mit Herzblut als Onliner in der Netz-Welt unterwegs ist. Dass das, was sich im konkreten Vollzug gut anfühlt und Freude macht, im Nachhinein ebenso ungeahnte wie unschöne Konsequenzen haben kann, ist natürlich richtig – und es ist übrigens auch nichts, was man nur deshalb weiß, weil es einem Theoretiker oder Wissenschaftler beigebracht haben. Es geht jedoch gerade darum zu verstehen, warum in heutiger Zeit so viele Menschen derart selbstvergessen ins Netz gehen. Ein Baustein zu diesem Verständnis besteht darin, zu erkennen, dass die Unreflektiertheit (etwa hinsichtlich möglicher Folgen dauernden Internet-Gebrauchs) ein unmittelbarer Bestandteil des Onliner-Lebensgefühls ist. Dieses Gefühl ist nicht zuletzt durch Aktualismus charakterisiert: Im eminenten Sinne wirklich erscheint dem Onliner alles, was hier und jetzt geschieht; und worin man, wie eben in das Internet, derart eintauchen kann, dass störende Widerstände verschwinden. Im aktualistischen Lebensgefühl sind die horizontalen Strukturen des Erlebens, etwa das Warten auf Künftiges oder das Nachwirken von Vergangenem, ausgeblendet. Was zählt sind reine Gegenwärtigkeiten, Punktuelles, Augenblickliches. Und wenn eine bestimmte Site nicht bietet, was der Onliner sucht, wird sie mit einem Klick zum Verschwinden gebracht – in Sekundenschnelle, so als wäre sie nie auch nur für einen Moment präsent gewesen.

Das Aufrufen und Wegklicken einer Bildschirmseite scheint eine triviale Operation zu sein. Aber man darf das Potenz-Gefühl, das entsteht, wenn man mit einem einzigen Knopfdruck einen Weltausschnitt auftauchen oder verschwinden lässt, nicht unterschätzen. Was die Medientheorien von außen als Verlust beschreiben, ist aus Sicht der praktizierenden Onliner möglicherweise nicht nur kein Verlust, sondern es ist für sie noch nicht einmal als vermeintliche Verlusterfahrung verständlich. Was nämlich im Zuge der völligen Immersion in die Netz-Welt tatsächlich erlebt wird, das ist – nicht anders übrigens als in Fällen nicht-virtueller Immersionserfahrungen auch – der kontrastlose Zugewinn an grundpositivem Daseinsgefühl. Natürlich, es stimmt schon: Dieses Gefühl ist seiner Tendenz nach vernunftlos, sprachlos, vormoralisch und aktualistisch; aber es ist eben, was soll man machen, zunächst einmal ein gutes Gefühl! Und weil dem so ist, darf man dieses Gefühl weder als ein solches bezeichnen, das primär Verlust ‚bedeutet‘, noch darf man für die ‚Erzeugung‘ dieses Gefühls allein das Medium (hier also das Internet) ‚verantwortlich‘ machen. Wenn es darum geht, den Onliner zu verstehen, muss man ins Innere seiner Gefühlswelt gelangen; und das geht eben nicht ausschließlich (medien-)theoretisch oder durch Aufstellung ethischer Normen der Mediennutzung, sondern einzig über den Weg der Einfühlung sowie durch Prozesse lebendigen Mit- und Nachvollzugs. Kurzum: Eigentlich muss man selbst zum Herzblut-Onliner werden, um zu verstehen, wie es ist, ein solcher zu sein.

6.

Ich bin zutiefst bestürzt! Bei allem Respekt, aber das geht nun doch entschieden zu weit! – Sie wünschen? – Was ich wünsche? Etwas mehr Vernunft würde ich mir wünschen. Das ist ja kaum zu ertragen, wie Sie den von ihnen als ‚Onliner‘ bezeichneten Internet-User auf einen Sockel heben. Ich muss dagegen auf das Schärfste protestieren! – Ich bin ein bisschen überrascht…! Wer sind Sie denn? – Ganz im Gegensatz zu Ihnen bin ich

jemand, der das Thema ‚Internet‘ in seiner ganzen Fülle und Bedeutsamkeit bedenkt. – Aha! – Jawohl! Ich will damit sagen, ich kenne die einschlägigen Diskurse, die übrigens keineswegs nur, wie Sie anzunehmen scheinen, geistes- und kulturwissenschaftlich geprägt sind. – Moment, das wollte ich auch nicht… – Lassen Sie mich ausreden! Ich wollte sagen: Ich bin, als Medientheoretiker von übrigens nicht geringem Ruf, in den besagten Diskursen zuhause. Ich gestalte Sie aktiv mit, treibe sie voran, bin in ihnen präsent. – Es ist schön, das zu hören, Herr…?! – Mein Name tut nichts zur Sache. Und um die Sache geht es doch, oder etwa nicht? – Natürlich! – Das sagen Sie so einfach dahin. Aber ich bezweifle stark, dass Sie es auch so meinen. Erst warten Sie hier mit dieser schiefen Analogie auf, um damit die enorme Bedeutung dessen, was im Bereich des Medialen vor sich geht, von vornherein zu verwässern. Und dann konstruieren Sie, als hielte Ihnen irgendjemand eine Pistole ins Genick, mit einem Mal dieses unfassbar klischeehafte Bild vom Internet-Nutzer und seinen Lebensgefühlen. – Ich habe das nicht konstr… – Mein Bester, wenn das hier Kabarett wäre, würde ich vielleicht darüber lächeln, was Sie zum Besten geben. Aber dazu, glauben Sie mir, ist das Thema einfach zu ernst! – Ich fürchte, Sie verstehen mich falsch…, ich wollte…, nun ja…, ich wollte mit all dem bislang Entwickelten nur zu zeigen versuchen, dass, auf der einen Seite, nun ja… – Merken Sie, wie Sie zu stottern anfangen? Sachlichkeit, mein Lieber, Sachlichkeit! Darum geht es! – Jaja, natürlich! – Na also, sehen Sie. Und Sachlichkeit ist, wie wir seit der Aufklärung wissen, niemals ohne kritische Note zu haben. – Also dazu muss ich jetzt aber sagen, dass ich auf den Begriff der Kritik später sowieso noch… – Hören Sie! Sie können doch nicht ernsthaft leugnen, dass wir in der Sachangelegenheit ‚Internet‘ nur dann (und übrigens gemeinsam) weiterkommen, wenn wir die zahlreichen Diskurse zum Thema ernstnehmen. Es existiert seit geraumer Zeit eine hochdifferenzierte medienwissenschaftliche wie medienethische Diskurslandschaft, und man ist intensiv damit beschäftigt, das Diskursobjekt ‚Internet‘ in jeder nur erdenklichen Richtung theoretisch zu durchleuchten. – Ich weiß. – Ach wirklich? Das Dumme ist nur: Man merkt es Ihren Ausführungen überhaupt nicht an! Anstatt sich hier mit seichter Erlebnisphilosophie von Seite zu Seite zu hangeln, sollten Sie z. B. endlich einmal etwas Substanzielles sagen über die gesellschaftlichen Veränderungen, die eingetreten sind, seitdem es das Internet in seiner heutigen Verbreitungsform gibt. Wenn Sie schon die Diskurse im Einzelnen nicht kennen, dann... – Verzeihung, aber ich muss jetzt einfach einmal nachfragen: Was genau meinen Sie eigentlich immer mit dem Wort ‚Diskurs‘? – Bitte unterbrechen Sie mich nicht ständig! Also: Wenn Sie schon, wie ich sagte, die wissenschaftlichen Diskurse im Einzelnen nicht kennen, dann schlagen Sie wenigstens einmal eine Zeitung auf. – Wie bitte? Eine Zeitung?! – Ja, natürlich, etwa das Feuilleton oder den Wissenschafts- oder Sachbuchteil einer seriösen Tages- oder Wochenzeitung. Da finden Sie die wichtigsten medientheoretischen Ideen dargestellt – in einer Aufbereitung, in der sie auch für Nicht-Experten verständlich sind. – Ah ja! – Im Ernst, lesen Sie das mal! Und natürlich sollten Sie auch die neueste medientheoretische Literatur hinzuziehen, wenn Sie es wirklich ernst meinen mit Ihrem Text! Und dann schreiben Sie anschließend etwas über die Sachen, um die es im Internet-Diskurs wirklich geht. – Sie meinen die Sachen, um die es Ihnen *geht? – Sachlichkeit, mein Lieber! Mein Gott, verstehen Sie denn immer noch nicht? Neuer Finanzimperialismus, Datenunsicherheit, missachtete Freiheitsrechte, und überhaupt Netzkriminalität, Internetpornographie, ADHS, Social-Media-Ausbeutung und und und: Das sind die Sachen, um die es hier geht. Mal ganz zu schweigen von den zahllosen Fragen, die unsere herkömmlichen Menschen- und Weltbilder betreffen, also Fragen wie die nach der Realität von Raum, Zeit, Natur, Gesellschaft und dergleichen! Alles das sind Probleme von äußerster Relevanz. Also: Informieren Sie sich! Und dann werden Sie merken, dass Ihre Gefühlsduselei von wegen Asterix und Provinzialismus im Grunde nichts anders ist als Ignoranz und, es tut mir leid, ich muss das jetzt so direkt sagen: nichts anderes als verkappte Provinzialität. – Da ist ja jetzt immerhin wieder mein Stichwort. Ich würde jetzt gern weitermachen, wenn ich darf! – Schon gut, machen Sie mal! Aber immer daran denken: sachlich, kritisch und, vor allem, diskursnah! – Ach so ja, das wollte ich Sie noch fragen. Die Sache mit dem ‚Diskurs‘…, nun ja, das*

Wort ist heute in aller Munde, aber ich bin mir nicht sicher, ob ich es überhaupt richtig verstehe… (*Pause.*) *Hallo…! Hallo,…sind Sie noch da…?* (*Stille.*)

7.

Dem unmittelbaren Lebensgefühl des Onliners steht die reflektierte Sicht der Internet-Beobachter gegenüber. Gemeint sind nicht jene anonymen Späher, die, aus welchen politischen oder ökonomischen Gründen auch immer, die Fährten der Internet-Nutzer mit diversen Datenlesemethoden nachzeichnen. Gemeint sind jene medientheoretischen Prof(i)s, die ihre Aufgabe darin sehen, das ‚Diskursereignis‘ Internet ‚diskursiv’ oder ‚interdiskursiv‘ einzufangen. Neben Medientheoretikern im engeren Sinne gehören dazu auch Theoretiker jener Disziplinen, in denen das Phänomen der Medialität an der Peripherie auftaucht – wohl kaum eine der gegenwärtigen Human-, Sozial- oder Geisteswissenschaften kann man diesbezüglich ausnehmen. Bedenkt man ferner, wie häufig die Medien im Allgemeinen sowie das Internet im Besonderen als Gegenstand journalistischer Berichterstattung oder auch als Objekt (und manchmal zugleich auch als Mittel) künstlerischer Performance fungiert, dann wird einem klar, dass die Onliner-Existenz als solche von einer nahezu gleich weit verbreiteten Onliner-Existenz-Reflexionskultur überbaut wird. Die medientheoretischen ‚Diskurse‘ boomen. Und bereits die bloße Frequenz und Vielfalt der Internet-Debatten lässt Zweifel daran aufkommen, dass es sich beim ‚Diskursobjekt‘ Internet lediglich um eine bescheidene Daseinsprovinz handelt.

Was den Durchschnitt dieser professionellen Internetreflexionen angeht, so zeigt sich überdies, dass es ein eindeutig gegen unsere Ausgangsanalogie sprechendes Bewertungsgefälle gibt: nämlich eine von der Evidenz empirischer Belege gestützte Tendenz zur Problematisierung, Pathologisierung oder gar Katastophisierung aller Tatbestände, die mit der zunehmenden Alltagsverbreitung des Digitalen zusammenhängen. Es passt zur naturgemäß exzentrischen Haltung der Reflexion, dass derart kritische Stimmen weniger von den Internet-Nutzern oder den diversen Internet-Dienstanbietern stammen; denn jene surfen ja eben weitgehend unbeschwert durch das weltweite Netz, dessen Strukturen von Letzteren – die selbst ganz anderes im Sinn haben als Reflexion – dafür bereitgestellt werden. Der Onliner mag selbst- und weltvergessen seine Bahnen im Netz ziehen; aber die Bedenklichkeit dieses Tuns sowie die des Internets im Ganzen zeigen sich erst im Spiegel distanzierter und sachorientierter Nachdenklichkeit. Allererst die kritische Reflexion auf das Internet (sowie auf die zahllosen Aussagen und Praktiken der User) führen, in Verbindung mit empirischer Forschung, zu begründetem Wissen darüber, was das Internet ist und wie es sich auf Menschen auswirkt. Ein so gesehen alles andere als provinzielles Phänomen wie das Internet lässt sich, dies die implizite oder explizite Botschaft der Netz-Beobachter, nur dann in seinen Strukturen und Wirkungen erfassen, wenn man eine entsprechende Armada an empirischer Theorie und rationaler ‚Diskursivität‘ gegen das Phänomen aufbietet. Insofern ist es fast beruhigend, wenn man im Wikipedia-Artikel zum Stichwort „Medienwissenschaften“ zu lesen bekommt, dass die Anzahl der Disziplinen, die zu diesem Aufgebot gehören, ziemlich groß ist. Alles, was „im Überschneidungsbereich von Sprach-, Theater- und Kulturwissenschaft, Soziologie, Sozialer Arbeit, Psychologie, Politikwissenschaft, Wirtschaft, Jura, Pädagogik und Informatik“ angesiedelt ist, ist heutzutage dabei behilflich, der genuinen Unreflektiertheit des Netzes und seiner Nutzer Geist einzuhauchen.

Angesichts dieses massiven Aufgebots an Medien- sowie speziell an Internet-Theorie stellt sich der Eindruck ein, dass die Ausgangsanalogie ein Fehlgriff war. Erneut kommt der geradezu gegenteilige Gedanke auf, dass die enorme Flut an Internet-‚Diskursen‘ und Netz-Reflexionen nur dann verständlich wird, wenn es sich bei dem thematischen Gegenpart der Theoriebemühungen, also dem Internet selbst, um eine mit dem antiken Rom

vergleichbare Großmacht handelt. Zur offenkundigen Größe und Bedeutsamkeit des Gegenparts passt, bei aller faktenorientierten Sachlichkeit, die seitens der zeichenproduzierenden Zunft an den Tag gelegt wird, das hohe Maß an Affektivität, das die reflexive Bezugnahme auf das Internet begleitet. Wer mit den ‚Diskursen‘ weniger vertraut ist, der wird kaum bemerken, dass unterhalb der Ebene der Sachargumentationen mythenschwangere Bedeutungsschichten ruhen; es sind, unterhalb der manifesten Aussagen, Subtexte vorhanden, in denen die Sachlichkeit des ‚Diskurses‘ von latenten Besorgnisgründen durchkreuzt wird. Der Unkundige kann derartigen Subtexten immerhin auf Umwegen einen Eindruck bekommen, wenn er sich z. B. an Zeitungsbeiträge oder an Artikel in Wissenschaftsmagazinen hält. Hier treten die untergründigen Affektbedeutungen, die in akademischen Mediendebatten kaum unvermittelt dargeboten werden, relativ offen zu Tage; manchmal schon im Titel des entsprechenden Beitrags, manchmal auch in seinen Resultaten.

Letzteres ist exemplarisch der Fall in dem „WELT“-Online-Artikel „MH370 und die Theorie der Theorie der Theorie“ (http://www.welt.de/kultur/article126092568/MH370-und-die-Theorie-der-Theorie-der-Theorie.html). In diesem geht der Verfasser – Andreas Rosenfelder, Feuilleton-Ressortleiter der „WELT“ – dem Verschwinden der Air-Malaysia-Maschine nach. Beginnend mit der Frage, ob sich das klassische Verständnis von ‚Theorie‘ (als einem Widerschein der Wirklichkeit) angesichts der um das vermisste Flugzeug kreisenden Spekulationen noch aufrechterhalten lässt, gelangt Rosenfelder unter anderem zu folgendem Gedanken: „Schwer zu sagen, ob es bei der seit Wochen laufenden weltweiten Fahndung wirklich um die verschollene Maschine geht und darum, reale Militärschiffe und Aufklärungsflugzeuge an die richtigen Geokoordinaten der Weltmeere zu lenken – oder ob die spontane und massenhafte Theoriebildung ein Akt der Selbstbehauptung ist in einem Medium, das als vermeintlich allwissende und allmächtige Universalmaschine keine großen Spielräume lässt für Spekulation, schließlich stellt es ja selbst schon ständig Zusammenhänge zwischen allem und jedem her.“ Wer, als ‚Diskurs‘-Laie, vor diesem nicht eben einfachen Gedanken zu kapitulieren beginnt, dem hilft der Autor im Textverlauf aus der Verlegenheit; und zwar so, dass er die Subtextschicht seines Textes zum Vorschein treten lässt: „Sind Theorien“, so lautet nun die ganz prinzipielle (und damit auch schon wesentlich laientauglichere) Frage, „modellhafte Nachbildungen der Welt oder in sich geschlossene Parallelwelten, die nur das Denken selbst und nicht die Dinge abbilden? Die Suche nach dem über der Straße von Malakka vom Radar verschwundenen Flugzeug macht die ganze Widersprüchlichkeit einer geistigen Tätigkeit deutlich, die sich seit ihren Ursprüngen dadurch auszeichnet, eben keine Tätigkeit zu sein, sondern Kontemplation, Versenkung, reine Schau.“ Spätestens hier dämmert es selbst dem ‚Mediendiskurs‘-Anfänger, dass sich in Rosendorfers Text ein Problem von nennenswerter Tragweite ausspricht: Im digitalen Zeitalter sind Dinge möglich, auf die wir, seit sehr langer Zeit denkgewöhnt an die klassische Differenz von Theorie und Realität, einfach nicht vorbereitet sind. Die entsprechende Textbotschaft wird im abschließenden Schritt schließlich wie folgt formuliert: „Grau sei alle Theorie, das sagt im „Faust“ der Teufel persönlich. Angeblich verpasst man Entscheidendes, wenn man den Schädel voller Ideen hat. Empfohlen wird dagegen die Rückkehr ins Leben, zu den Phänomenen, den Sachen selbst. Es ist nur nicht mehr so leicht, zu sagen, wie man dort hinkommt.“ Die lakonische Schlussbemerkung Rosendorfers nimmt der ‚Theorie-Theorie‘, auf der sein Text aufbaut, ihre ganze Schwere; und sie setzt zudem die untergründige Botschaft des Medientheorie-‚Diskurses‘ ungeschönt und verständlich frei. Im Zeitalter des Digitalen, so will Rosendorfer sagen, liegt der Realismus im Sterben. Und angesichts dieser „Agonie des Realen“ (Jean Baudrillard) wird das realistische Bild von ‚Theorie‘ als (immerhin doch partiell) abbildender Erkenntnis der Sachen selbst zunehmend verschwinden. Das ist vielleicht sogar noch zu vorsichtig paraphrasiert. Denn wenn wir, wie Rosendorfer sich ausdrückt, schon heute gar nicht mehr wissen, wie wir zu den Sachen selbst kommen sollen, dann haben sich seinem Gedanken zufolge die Theorien und die Sachen längst schon beiderseits in eine Art „Parallelwelt“ hinein verabschiedet – sie sind in ähnlicher

Weise bereits verschwunden wie neuerdings Flugzeuge dies tun, in dem sie in etwas bislang völlig Unbekanntes hinein fortgleiten.

Der kurze Exkurs sollte zeigen, dass sich bei der Betrachtung der theoretischen Netz-Betrachtungs-‚Diskurse‘ das Gefühl einschleichen kann, in der Gegenwart ereigne sich etwas bislang nie Dagewesenes und Unvergleichliches – etwas, das die vertrauten Dimensionen des Realen (oder bislang dafür Gehaltenen) erfasst und sich anschickt, eine vollkommen neuartige Phase in der Geschichte des Mensch- und Weltseins einzuläuten. Man bekommt ein derartiges Gefühl übrigens nicht nur beim Thema ‚Realität‘, sondern auch dort, wo eher praktische Problemfelder zur Diskussion stehen. Zugleich sachlich-distanziert wie engagiert-erregt ist die Netz-Beobachtung dort, wo es, wie etwa in den Diskussionen um „Internet Governance“ und „Big Data“, um Fragen der Netzpolitik und Netzökonomie geht. Ilija Trojanow und Juli Zeh beispielsweise nennen ihr Buch zu diesem Thema direkt „Angriff auf die Freiheit“, und bereits im Untertitel versuchen sie ihren Lesern mit Schlagworten wie ‚Sicherheitswahn‘, ‚Überwachungsstaat‘ und ‚Abbau bürgerlicher Rechte‘ klar zu machen, was im Zuge der Digitalisierung des Alltags eigentlich passiert. Das Beispiel ist unter anderem deshalb so interessant, weil es zeigt, dass die politisch motivierte Kritik am Internet, anders als die ‚klassische‘ Technik-Kritik im 19. und 20. Jahrhundert, längst nicht mehr vorrangig aus konservativem oder anti-modernistischem Lager stammt. Den theorieorientierten Vertretern unter den Netzaktivisten geht es nämlich um die Verteidigung gerade solcher Rechte, die dem Mensch in seiner Eigenschaft als freiem Bürger zukommen; wobei unter diesen Rechten insbesondere das Recht auf Bewahrung der Privatsphäre eine zentrale Stellung einnimmt. Wenn angesichts der vom Internet vermeintlich ausgehenden Freiheitsgefährdungen selbst politisch links gesonnene Geister eine Art „Lob der Bürgerlichkeit“ (Odo Marquard) anstimmen – man kennt solche Töne traditionell eher von Befürwortern des Traditionellen – dann zeigt dieser Chiasmus im herkömmlichen Politlager-Schema sehr deutlich, wie groß die gefühlte Bedrohung der menschlichen Freiheit im digitalen Zeitalter ist.

Aber nicht nur internetpolitische Stellungnahmen entwerfen aktuell Szenarien der Bedrohung. Ganz ähnlich sieht es aus, wenn sich Mediziner, Psychologen, Pädagogen oder Linguisten über den Ottonormal-Onliner der ‚Generation Internet‘ Gedanken machen. Je nach dem, welche Region individuellen Menschseins angeblich betroffen ist – Gehirn, Geist, Seele, sichtbares Verhalten, Ausdrucksvermögen, Sprachkompetenz usw.: Für jede von der Netznutzung verursachte Problemzone der Person existieren mittlerweile spezifische Diagnosen, und diese sind nicht selten direkt verbunden mit entsprechenden Therapievorschlägen und Abhilfemaßnahmen. Selbst unter den eigentlichen Pionieren des Internets äußern sich inzwischen einige sehr kritisch über die Physiognomie des von ihnen entfesselten Prometheus. Wer sich z. B. mit den einschlägigen Schriften von Jaron Lanier, dem (in informationstechnologischen Kreisen als Visionär gefeierten) Erfinder des Ausdrucks „virtuelle Realität“ auseinandersetzt, der kann sehr gut nachvollziehen, wie eng in Bezug auf das Internet der nahen und fernen Zukunft apokalyptische Antihumanismen und humanistische Hoffnungsideologeme beieinanderliegen. Auf der einen Seite mutiert laut Lanier die menschliche Person zum puren „Gadget“ (so der Titel der deutschen Übersetzung von Laniers Bestseller aus dem Jahre 2010): also zum spielerischen Appendix jener niedlichen Objekte, mit denen sich Menschen in das Online-Imperium einklinken. Zugleich versteht Lanier sein Buch aber auch als „A manifesto“ (so der Untertitel der amerikanischen Originalausgabe), das realen Menschen aus Sicht eines eigentlich doch schon längst abgewählten Humanismus klarzumachen versucht, „warum die Zukunft uns noch braucht“ (so wiederum der Untertitel der deutschen Ausgabe).

Gegen die mittlerweile florierende Kultur von wissenschaftlicher Katastrophen- und Katastrophenvermeidungsliteratur nehmen sich Überlegungen seitens philosophischer Tugendethiker geradezu hausbacken aus;

und für den, der sich an den Sprachjargon der Blogger und Twitterer bereits so sehr gewöhnt hat, dass er das provinzielle Wort ‚hausbacken‘ nicht mehr kennt: es bedeutet ungefähr soviel wie ‚provinziell‘! Die Tatsache, dass die simple tugendethische Forderung nach normalem Maßhalten, also nach einer im Rahmen bestimmter sittlicher Entscheidungskonventionen selbstgewählten Vermeidung der Extreme in Sachen Online, medienethisch kaum Beachtung findet, ist im Grunde überraschend. Denn mit der Zunahme der – zumindest vermeintlich – durch zu viel Internet-Aktivität bedingten Deformationen geht ja schon seit längerem eine Inflation an Lebenskunst-Ratgebern einher, deren diverse Tipps und Strategien im Grundtenor eben auf Angemessenheit und Ausgewogenheit beim Betätigen des ON-Buttons zielen. Anscheinend aber haben das Bewusstsein, der gute Wille sowie der Sinn für Angemessenheit und Ausgleich heute bereits große Probleme damit, sich gegen die Einflüsterungen solcher ‚Diskurse‘ durchzusetzen, die diese zum klassischen Menschbild essenziell dazugehörenden Tugenden für alten Kram erklären. Solche ‚Diskurse‘ können übrigens sowohl kulturalistisch als auch naturalistisch ausfallen; und da sie in beiden Richtungen effektiv die gleiche Botschaft transportieren – nämlich die, dass es um den Willen des Individuums sehr schlecht, um die den Menschen determinierenden biologischen, psychologischen und sozialen Hintergrundstrukturen dagegen sehr gut bestellt ist – setzen sie auf breiter Front sehr starke meinungsbildende Kräfte frei. Der Mensch, so sind sich Postmodernisten und Szientisten effektiv einig, hat heute als Einzelner – und zumal als jugendlicher bzw. heranwachsender Einzelner – diejenige Wahl gerade nicht mehr, die ihm Tugendethiker oder Lebenskunst-Autoren nach wie vor unterstellen. Der ‚native digital‘ hat sich schon allein für die historische Situationsumgebung, in die hinein er geboren wird, nicht selbst entschieden; und er hat sich auch nicht dafür entschieden, dass die digitalisierte Welt, in welcher er sich durch (vorläufig noch natürliche) Geburt befindet, eine Welt ist, in der man – und der ‚Diskurs‘ stützt diese These bestens ab – nicht mehr besonders viel zu wollen und zu wählen hat. Was die Verteilung der entsprechenden Meinungsmassen angeht, darf man sich keinen falschen Illusionen hingeben. So wie im fiktiven Asterix-Kosmos die anzahlmäßig meisten Menschen eben nicht Gallier, sondern ‚*native romans*‘ sind, so stehen bereits heute fast alle Menschen mehr oder minder von Geburt an in irgendeiner Form im Kontakt zum Internet.

8.

Manch einer möchte in dieser Situation vielleicht von einer Art ‚Geworfenheit‘ ins Onliner-Dasein sprechen. Der Bezug zum Existenzialismus klingt gelehrt, trifft die Sache aber nur zur Hälfte. Denn gerade der Existenzialismus gründet auf die Faktizität der „Geworfenheit“ (Martin Heidegger) und der „Situation“ (Jean-Paul Sartre) seine Ideen von Freiheit und Entschlossenheit, und gerade diese Antwort auf das Faktische versagt im Zeitalter des Netzes. Dass der native Internet-Kontakt nicht aus freiem Willen Einzelner Bestand hat, sondern der kontingenten, geschichtlichen Situation geschuldet ist, ist richtig. Aber es ist ebenso richtig, dass die existenzphilosophische Anschlussoperation, die innerhalb einer gegebenen Situation die Potenziale von Freiheit und Trotz gegen das Unverfügbare aktiviert, im Angesicht des Internets offensichtlich misslingt: Selbstbewusstes Wählen ist im Programm nicht vorgesehen, und das, was auf den Reisen durch das Netz gewählt werden kann, zielt in der Gesamttendenz darauf ab, dass der Netzkontakt nicht mehr abbricht.

Schon die alltägliche Kontaktaufnahme selbst scheint die Folge einer psychologisch nur schwer durchschaubaren Zugkraft seitens des Mediums zu sein. Das Internet ist in diesem Sinne, d. h. im Hinblick auf seine ‚Anziehungskraft‘, keineswegs nur ein Ding unter Dingen. Ob man es ‚diskursiv‘ als eine Art Person mit grosser Attraktivität und Machtfülle oder eher als eine unpersönliche (also etwa dämonische oder magische) Kraft beschreibt, ist letztlich sekundär. Entscheidend ist, dass in gegenwärtigen Medien-‚Diskursen‘ die Quelle von

Autonomie nicht mehr in menschlichen Personen vermutet, sondern ins Netz verlagert wird. Dementsprechend werden die für menschliches Verhalten verantwortlichen Determinanten auch nicht mehr als ‚Motive‘ im Innern menschlichen Wollens gesucht, sondern in der totalen Wechselwirkung nicht-menschlicher Funktionen gefunden. Man sollte meinen, dass die Entscheidung darüber, ob (und wie lange und in welcher Absicht) man online oder offline ist, letztlich eine personale Entscheidung ist. Aber diese Auffassung erscheint insofern als reichlich verstaubt, als sie die Person noch immer als etwas begreift, das sich außerhalb der Einflüsse und Reichweiten des Internets aufhalten kann und dies im Normalfall auch tut. Der Fehler dieser Betrachtung liegt aus medientheoretischer Perspektive bereits dort, wo man übersieht, dass sich die Opposition ON/Off – die ja schon in ihrer Grundform als logische oder algorithmische Dualität (wahr/falsch; O/1) nichts mit Personalität und persönlicher Wahl zu tun hat – dem technischen Diktat der Geräte verdankt. Diese sind es, welche den Rahmen für die ‚Wahl‘ zwischen ON oder OFF bereits durch ihre Architektur vorgeben.

Online oder Offline: Dies ist eine ebenso klare wie entschiedene Differenz; und wo eine Differenz eben buchstäblich eine *entschiedene* ist, da gibt es keine Qual der Wahl, keinen Bedarf an Entscheidung (und mithin an Personalität) mehr. Es ist höchst eigentümlich, festzustellen, dass die ON/OFF-Differenz die Essenz der Digitalgeräte, die in ihrer Summe und Wechselwirkung das Internet konstituieren, ausmacht: Der Maschinencode von Computern basiert auf dem Prinzip der Binarität, und auch jedes handelsübliche Endgerät stellt die ON/OFF-Differenz technisch zur Verfügung. Noch gibt es sie, die Ein- und Ausschalter, die immerhin die Illusion der Freiheit wachhalten. Noch ist nicht zu rütteln an der Realität der viel beschworenen ‚Schnittstelle‘ von Mensch und Maschine; und durch diese kommt (zumindest derzeit noch) eine leichte Irritation ins Wechselspiel der ansonsten wie geschmiert laufenden physikalischen und funktionalen Prozesse. Der Internet-User, so scheint es, fügt sich in den Gesamtablauf dieser Prozesse zwar ein, aber doch nicht nahtlos. Er scheint (jedenfalls noch) kein Teil der großen informationsprozessierenden Maschine zu sein. Aber immer wieder muss man es sich klar und deutlich vorsagen: *Noch* nicht!

Gedankenexperiment: Wären, nur einmal rein hypothetisch, alle Internet-Nutzer ab sofort dauerhaft und für immer Offline – es gäbe ab sofort gar keine User und, großzügig formuliert, überhaupt kein Internet mehr. Da die Geräte der heutigen Generation diese Möglichkeit noch eröffnen, entscheidet sich der Grad der bloßen Gedanklichkeit dieses Gedankenexperiments einzig an der Frage, wo der User nun eigentlich steht (ist er Person oder Maschinenbestandteil?), und wie er seitens der Medien-‚Diskurse‘ verstanden wird (ist er aus theoretischer Sicht ein Entscheider oder ist, weil er bereits als Maschinenbestandteil verstanden wird, längst von anderswo her über ihn entschieden?).

Der ‚Diskurs‘, zumal der posthumanistische, hat hierzu eine entschiedene Auffassung. Diese hat es inzwischen zur gesellschaftlichen Durchschnittsmeinung gebracht und prägt somit den heutigen Commonsense in der Internet-Debatte. Es ist, so die entsprechende These, Ausdruck einer höchst naiven Phantastik, dem Menschen in Anlehnung an bekannte Anthropologie-Mythen weiterhin eine „exzentrische Position“ (Helmuth Plessner) zu den von ihm selbst geschaffenen Strukturen der technischen Welt zuzubilligen. Das Zeitalter des Internets ist nämlich unter anderem das Erwachen aus dem aufklärerischen Schlummer, und mithin das Ende des Traums von einer konstitutiv mit dem Menschsein verklammerten Exzentrizität. Mit der Virtualisierung der Wirklichkeit sowie des menschlichen Wirklichkeitsbewusstseins hat, so sieht es der ‚Diskurs‘ vor, die Anerkennung einer realistischen Einsicht einherzugehen: Die Offline-Funktion ist bloßer Schein, eine absolut leere Möglichkeit. Es gibt sie, kein Zweifel, denn der klassische Druckknopf ist ja nach wie vor unzweideutig an den Geräten vorhanden. Aber ihre Existenz ist doch nur Theorie. Sie erinnert bereits heute an eine Zeit, in der

man, gut humanistisch, noch von der Exzentrizität des Menschen und seiner Wahlfähigkeit überzeugt war. Das aber war, wie sich herausstellt, ein irrationaler Glaube, der durch den Gang der Dinge schon sehr bald restlos entzaubert werden wird. Der Gang der Dinge, das ist das manifeste Verhalten der Internet-Nutzer. Und man erkennt, so behauptet der ‚Diskurs‘, schon heute sehr klar, wohin die Reise geht. Ganz im Gegensatz zum obigen Gedankenexperiment wird schon sehr bald jeder Mensch ohne Unterbrechung online sein, und die Verbindung zum Netz wird – ON/OFF-Button hin oder her – überhaupt nicht mehr unterbrochen werden.

Auch dieses Szenario ist freilich derzeit noch ein hypothetisches. Und als solches arbeitet es mit der Unterstellung, dass im Nutzer noch immer eine genuine ‚Kraft‘ (des Wollens und Entscheidens) vorhanden ist; nur dass diese Kraft – diese *virtualitas* im ursprünglichen Sinne des Wortes – auf breiter Front eben mehr und mehr zu erlahmen scheint. Der Begriff der Kraft erinnert in den meisten seiner Bedeutungsvarianten an etwas subjektiv Unverfügbares, Irrationales. Von Haus aus irrational (und für das Erkennen kaum als solche transparent) ist bereits die physische Kraft in der anorganischen Natur. Irrational erscheinen auch diejenigen Kräfte, die im Bereich des organischen sowie des seelischen Lebens wirken. Und erst recht wie vor einem Rätsel steht man vor der spezifisch geistigen Tat- und Willenskraft, die ja, sofern es sie wortwörtlich (d. h. als echte Handlungsursache und nicht als bloßes ‚Vermögen‘ praktischer Rationalität) überhaupt gibt, kaum einen Blick auf ihre physischen, physiologischen und psychischen Hintergründe freigibt. Man hat diese Kraft, gerade wegen ihrer Intransparenz, philosophisch oft als reine Spontaneität verstanden und sie auf diese Weise gegen alles Natürliche weitgehend abgeschlossen. Aber mit dieser Rationalisierung, die besonders prägnant in der Moralphilosophie Kants zum Vorschein kommt, hat man die ontische Irrationalität des Willens letztlich umso deutlicher hervortreten lassen.

Wo Irrationales nur partiell oder indirekt – also einzig in seinen erfahrbaren Effekten – erkennbar wird, dort sind die Wissenschaften gefragt; sie müssen für die Aufklärung des an sich Unklaren sorgen. Im Falle des Problems des Wollens und Entscheidens erklären sich heute mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit die Neurowissenschaften zur einschlägigen Disziplin. Die Zuständigkeitsfrage entscheidet sich dabei in etwa wie folgt: Da der Drang zum Online-Sein ganz offenbar mit mangelnder menschlicher Willensstärke zu tun hat, und da das Problem des Willens und der Willensstärke gemäß aktuell geltender Erklärungsstandards nach naturalistischer Explikation verlangt, muss das Problem mittels des kategorialen Apparats einer naturwissenschaftlichen Psychophysik in Angriff genommen werden. Über diese Art der Problemaneignung sind freilich jene Teilnehmer am Internet-‚Diskurs‘ wenig begeistert, die das Thema eher auf kultur- und geisteswissenschaftlicher Ebene verhandelt wissen möchten. Was diese freilich nicht sehen, ist die Tatsache, dass auch der Naturalismus im Resultat zu einer massiven Stärkung posthumanistischer Standpunkte beiträgt.

Vordergründig geht mit den naturwissenschaftlichen Forschungen zum Problem der Willensstärke ein diskursdeflationärer Habitus einher. Mögen netzpolitische Aktivisten noch so nachdrücklich an die Freiheit des modernen Subjekts erinnern: Das hierbei im Hintergrund mitschwingende Ideal der rational wählenden Person stimmt, so der Einwand der Naturalisten, schlicht und einfach nicht damit zusammen, dass sich die Menschen im prosaischen Alltag permanent (und noch dazu in aller Öffentlichkeit) in eine Art netzbedingte Privatheit drängen lassen. Die Betonung legt der Naturalist naturgemäß auf das ‚Sich-drängen-lassen‘. Zwar scheinen Menschen heute nahezu alles, was sie persönlich betrifft, selbst bestimmen zu wollen und zu können. Aber schon dort, wo es um die recht simpel anmutende Wahl zwischen on- und offline geht, werden diesbezüglich Zweifel laut. Schon beim bloßen Blick auf die Tatsachen entsteht nämlich der Anschein, dass es um das von optimistischen Netz-Humanisten unterstellte Wollen und Können nicht gut bestellt ist. Das wundert keinen,

der naturalistisch zu argumentieren gewohnt ist: Der Mensch vermag seine Animalität, also seine aus urzeitlichem Erbe stammende Getriebenheit durch äußere Reizquellen, zwar einigermaßen zu überbauen – im Ergebnis ist das dann eben ‚Kultur‘. Aber diese Überbaulichkeiten vermögen ihn im Ernstfall, also dann, wenn es ihn reizbedingt anzieht, verführt oder überkommt, nicht auf Dauer zu hemmen. That’s life! gähnt der Naturalist, wenn wieder einmal eine schöne Kulturillusion durch wissenschaftliches Veto zum Zerplatzen gebracht wird. Will heißen: Aus der Totalität des Naturzusammenhangs, der für den Naturalisten bis hinauf auf die Ebenen des (vermeintlich) Freigeistigen reicht, vermag der Mensch eben prinzipiell nicht auszusteigen.

Die empirische Trägheit des Menschen in Sachen rationaler Wahl kann durch naturalistische Modelle menschlichen Denkens und Verhaltens durchaus erklärt werden. Trotz aller Unterschiede im Zugangsniveau konvergieren diesbezüglich die Forschungen von Neurophysiologen und Evolutionsbiologen im antilibertären Erklärungseffekt: In letzter, und das heißt in diesem Fall in materieller Grundlagenhinsicht ist der Mensch keineswegs frei; er unterliegt zahlreichen Determinanten, die sich stammesgeschichtlich, genetisch, hirnanatomisch, psychologisch (bzw. psychoanalytisch), ja zuletzt sogar rein geisteshistorisch (man denke an die von Richard Dawkins ausgemachten ‚Meme der kulturellen Evolution‘) konkretisieren lassen. Wer das tagtägliche Verhalten von Onlinern unter Zuhilfenahme eines dieser konvergierenden Naturalismen studiert, der findet genau das vor, was wissenschaftliche Hypothesen wahrscheinlich gemacht haben: nämlich dass *homines sapientes*, sofern sie gar nicht ‚Menschen‘ im humanistischen Wortsinn sind, sich naturgemäß eher wie fremdgesteuerte Automaten oder triebgesteuerte Organismen verhalten – und dies zumal dann, wenn, bei entsprechender Triebzielvorgabe, ein WLAN-Zugang in Reichweite ist.

An diesem Punkt laufen die Fäden von naturalistischer ‚Anthropologie‘ einerseits und geistes- bzw. kulturwissenschaftlichem ‚Diskurs‘ andererseits zwanglos zusammen. Dass die Assoziationskette Internet, Abhängigkeit, Sucht, Gewalt, Sex, Rausch und Unmenschlichkeit derzeit wie geschmiert abläuft, hat auch mit einem Wissenschaftsklima zu tun, in dem naturalistische und nicht-naturalistische Antihumanismen die Großwetterlage beherrschen. Diese stützen sich nicht nur wechselseitig hinsichtlich ihrer auf den Menschen bezogenen Unfreiheitserklärungen. Vielmehr unterstützen bzw. befeuern sie auch das Denken derjenigen Internet-Beobachter, für die das Netz pauschal zum Symbol für Abhängigkeit und Gefangenschaft wird. Vielleicht gibt es, zumindest in dieser speziellen Hinsicht, nur einen rein atmosphärischen Unterschied zwischen dem naturalistischen und dem tendenziell eher normativ-kritischen Deutungsrahmen; nämlich den, dass der Naturalismus das, was seitens kritischer Netz-Beobachter im Medium des ‚Diskurses‘ zur Menschheits-Katastrophe stilisiert wird, mit aller Ruhe als ein weiteres Prozess-Stadium im faktischen Fortlauf der Naturgeschichte hinnimmt. Sollte der Naturalismus Recht behalten, dann hieße dies, dass sich die Tierheit des Menschen künftig einfach ins Netz hinein verlagern würde; und dass dem möglicherweise so ist, davon zeugt bereits heute die verbale Aggressivität so genannter *shitstorms*. Dass sich gegen die Explosionen der Irrationalität, die im Internet stattfinden werden, irgendwann eine Netz-Rationalität nach klassischem Muster formieren wird – sozusagen ein Humanismus 2.0 – das ist zwar nicht auszuschließen. Aber vorstellen (geschweige denn konkret ausmalen) kann man es sich derzeit noch nicht.

9.

Merkst Du eigentlich, was Du machst? – *Bitte nicht schon wieder...*! – *Ich habe Dir eine einfache Frage gestellt*! – *Also ehrlich*! *Ich bin es leid, hier ständig von irgendwem unterbrochen zu werden*! *Und überhaupt*: *Wie kommen Sie eigentlich dazu, mich zu duzen*? – *Ich sage du zu Dir, weil wir uns gut kennen. – Wir uns ken-*

nen? Nicht dass ich wüsste! Ich sehe Sie ja noch nicht einmal, und hören kann ich Sie auch nur ganz schwach. Also, wer sind Sie? – Es wundert mich nicht, dass Du mich kaum hörst. So etwas passiert den Leuten in unserer Zeit dauernd: Man plant und beginnt etwas, und die Dinge laufen an. Erst geht alles einigermaßen wie erwartet. Aber dann, so nach und nach, verlaufen sich die Dinge, alles geht sozusagen in die Breite, die Anzahl der Fäden nimmt zu, man eckt immer öfter an – und dann beginnt man die Lust zu verlieren. Hier eine Verführung, da eine Verlockung, und immer mehr gerät das ursprüngliche Ziel ins Abseits. Man schaut nicht mehr durch, während man aber zugleich nicht aufhört, nach außen hin Geschäftigkeit zu simulieren. Längst hat man keine Überschau mehr, kein Kreis schließt sich mehr. Und überhaupt, man könnte längst auch etwas ganz anderes machen; wenn man nur wüsste, was man momentan eigentlich genau macht. Aber das eben weiß man nicht. – (Stille.) – Du siehst, dies alles ist in etwa so wie das tägliche Unterwegssein im Internet, und es passt insofern gut zu Deinem Thema. – Ich will jetzt sofort wissen, wer Sie sind, sonst sage ich gar nichts mehr! – Du mit Deiner Gier nach Namen. Also meinetwegen; ich mache es kurz, denn wir haben Wichtigeres zu tun als die Zeit mit unwesentlichen Fragen zu vergeuden: Ich bin Dein Plan. – Wie bitte? Mein was? – Sag' jetzt bloß nicht, Du hast gar keinen Plan. Das scheint Dir jetzt vielleicht so, aber es stimmt natürlich nicht. – Ich verstehe überhaupt nichts mehr…! – Es ist sehr einfach: Ich bin der Plan, den Du hattest, als Du anfingst, diesen Text zu schreiben! Ich bin das, worauf Du mit Deinem Text hinaus wolltest. Wäre das Ganze hier eine moralische Angelegenheit, wäre ich so etwas wie Dein Gewissen. So aber bin ich einfach nur Dein Plan, oder, wenn Dich das mehr an mich erinnert, ich bin Deine zündende Idee, Deine ursprüngliche Textaussage. – Ach so, jetzt fange ich an zu kapieren. Jaja, klar: Du bist ein Teil meiner selbst, quasi meine innere Stimme! – Ich selbst würde mich, weil es besser zum Thema Deines Essays passt, lieber als eine der diversen Provinzen bezeichnen, aus denen Dein geistiges Selbst besteht. Aber nochmal: Es geht hier weder um mich noch um Dich, sondern einzig um das, was Du zu sagen vorhattest. Es ist mit mir wie, entschuldige bitte den Vergleich, aber er stammt ja eigentlich von Dir…, also: Es ist mit mir wie mit dem Internet: Ich bin nicht so geheimnisvoll und interessant, wie viele Leute zu denken scheinen. – Jetzt erinnere ich mich allmählich wieder dunkel an Dich! Verstehe ich richtig: Du bist immer nur dann und so lange da, bis jemand…, sagen wir mal: bis jemand den ‚Weg' wiedergefunden hat? Kann man das so sagen? – Schön zu hören, dass Du so langsam wieder zu Dir kommst! Ja, so kann man es sagen! Oder besser: So in etwa sah Dein Plan zu diesem Text es vor. – Und das heißt, wenn ich mich recht erinnere, dass Du nur dann überhaupt anfängst, da zu sein, wenn ich (oder andere meinesgleichen) vom Weg abkomme(n). – Jawohl! Und vom Weg warst Du ja insofern abgekommen, als Du Dich über Seiten hinweg an die Perspektiven des Onliners und des Medientheoretikers verloren hast; und zwar ohne erkennbar klar zu sagen, ob und wie sich diese Perspektiven zueinander verhalten, und was sie eigentlich mit Deiner ursprünglichen Idee zu tun haben. – Stimmt schon, jaja, da ist was dran! – Aber jetzt bin ich wieder da, Dein Plan. Und noch ist, wenn Du mir das einschlägige Bild erlaubst, Rom noch nicht verloren! Denn, wie Du ja selbst sehr genau weißt: Man kann die einfachen Tatsachen, auf denen alles Übrige beruht, nicht dauerhaft erfolgreich leugnen. Warum dann also lange darum herumreden und so tun, als gäbe es diese Tatsachen nicht? Dass es sie übrigens gibt, heißt ja nicht, wie viele irrtümlich meinen, dass es überhaupt keinen Spielraum mehr für Perspektiven und Deutungen gibt. – Das ist ja genau, was ich meine! – Ja, natürlich! Aber Du warst die meiste Zeit über damit beschäftigt, das Pferd von hinten aufzuzäumen. Vor lauter Perspektiven auf das Internet-Thema hast Du das schlicht Reale an der ganzen Sache aus den Augen verloren. Das passiert eben leicht, wenn man seine Überlegungen mit Deutungen und Perspektiven eröffnet: Man wird sogleich derart von ihnen überflutet, dass man irgendwann einfach keinen Ausweg mehr sieht. – Jaja, sicher, ich weiß…! Und dann, naja, dann dreht man sich herum in dem, was man den Diskurs nennt. – Richtig, das ist dann oft die Folge. Diskurs um seiner selbst Willen: Das ist Dir ein Rätsel, stimmt's nicht? Und daher ja auch immer Deine Anführungszeichen um das Wort ‚Diskurs', weil Du es eben einfach nicht verstehst, dieses Krei-

sen. Und der Punkt ist: Es ist ja auch durchaus unverständlich, wenn Perspektiven weitgehend bloß gegeneinander gehalten oder miteinander konfrontiert werden, anstatt dass sie sich an der Sache, an ihrem Gegenstand messen. – Ganz genau! Man muss ja einen Ausweg aus den Perspektiven im Grunde nur dann finden, wenn man das Ganze, etwa das Bewusstsein des Onliners oder den Mediendiskurs, zuvor wie eine Art Gefängnis konstruiert hat. Wenn man also etwa das Reale bereits unmittelbar in die Medien und in die Diskurse hineinversetzt hat, um es dann von hier aus in einem zweiten Schritt wieder glaubt, befreien zu müssen. – Was aber, wenn die Fliege, die man aus dem Glas zu befreien gedenkt, gar nicht im Glas ist? – Dann verwendet man sehr viel Zeit auf ein unpassendes Situationsbild; auf eine Art selbstgebautes Rätsel! – Sehr schön zu sehen, wie ich jetzt wieder ganz bei Dir angekommen bin. Dein Eingangsbild mit der kleinen Asterix-Welt gefällt mir in Bezug auf die Internet-Thematik wesentlich besser als Ludwig Wittgensteins Bild von der gefangenen Fliege. Denn Deine Analogie zeigt: Das Internet ist nicht die Welt, sondern ein ganz normaler Teil der Welt, die – als genuine Fülle und Vielheit – überdies aus sehr vielem Weiterem besteht. Natürlich ist das Internet technikgeschichtlich etwas Neues, das als dieses Neue auch eine besondere Art der wissenschaftlichen und diskursiven Betrachtung verdient. Aber es ist, als dieses Neue, nicht gleich eine ‚Welt‘, es ist keine neue ‚Realität‘, die ‚an die Stelle‘ der ‚alten‘ tritt. – Jetzt erkenne ich Dich, so wie Du redest, sehr deutlich als meinen anfänglichen Plan wieder! Aber mal ehrlich: Was soll ich jetzt eigentlich machen? Sollte ich vielleicht alles Bisherige einfach rückgängig machen? Noch einmal ganz von vorne anfangen? – Das wäre denkbar, und so etwas geschieht heute auch millionenfach. Du könntest das in der Tat tun: Einfach obigen Text markieren, die Löschtaste drücken…und keiner erfährt, dass Du dieses alles je verfasst hast. – Genau, das mache ich jetzt einfach! – Nein, das machst Du nicht. Denn das entspricht ganz und gar nicht Deinem Plan. Es ist doch ganz einfach so: Du hast Dich treiben lassen, bald hierhin, bald dahin. Wenn das die Art sein sollte, wie es im Netz zugeht, dann hast Du diese ‚ornamentale‘ Form der Bewegung bislang doch sehr schön demonstriert. Der Leser wird es bemerken, und das war auch ein Aspekt Deines Planes, sozusagen ein Methodenelement. Deshalb kann der Text oben ruhig so bleiben. – Ich verstehe. Aber irgendwie muss da noch mehr gewesen sein als bloße Methode. – Ja sicher: Du wolltest mittels Deiner Analogie auf prägnante Weise ausdrücken, dass das Internet eine Provinz und der Onliner im Grunde ein Provinzialist ist! Aber Du wolltest es sagen *und nicht nur praktisch* zeigen. *– Richtig. – Und in gewisser Weise hast Du es auch getan. – Inwiefern denn das? – Indem Du den Onliner und den Medientheoretiker eingeführt hast, und Dir nach und nach Ihre Perspektiven zu Eigen gemacht hast. – Das verstehe ich jetzt wieder nicht. Gerade das hast Du doch eben noch als Schwachpunkt meines Textes moniert. – Nein, nicht das Eingehen auf die Perspektive habe ich moniert, sondern die Tatsache, dass Du Dich jeweils an diese Sichtweisen* verloren *hast. Man könnte auch so sagen: Es ist Dir bislang nicht gelungen, dem Leser diese Perspektiven als das zu erkennen zu geben, was sie sind: nämlich eben* Sichtweisen *auf das Netz. Und gerade in dieser Richtung lag, wenn Du Dich erinnerst, der Kern Deiner ursprünglichen Idee. – Jaja, klar! Komisch, wie konnte ich das vergessen? Ich wollte eben dies sagen: Die Reduktion des Internets auf die Perspektiven und Erfahrungen, die Menschen mit dem Netz verbinden, sind* eine *Sache; und um hierüber etwas zu erfahren, muss man hören, was Onliner aus unmittelbarer oder Medientheoretiker aus mittelbarer Erfahrung zu sagen haben. – Genau! Und deswegen sind ja auch die obigen Textabschnitte sehr wesentlich. Aber sie sind noch nicht alles. – Jawohl! Wenn man nämlich die Gegebenheitsweisen des Internets zum alleinigen Gegenstand der Erkenntnis erklärt – und damit so tut, als wäre das Netz gar kein normaler Bestandteil im Aufbau des vielfältigen Wirklichen – dann verkennt man seine Realität…und dann werden alle Kategorien, die man, sozusagen aus ‚perspektivistischer Perspektive‘, verwendet, mit einem Schlag fragwürdig. – Ja, wunderbar, das stimmt soweit alles. Und ich, als eine Deiner Provinzen, weiß natürlich, was Du sagen willst. Aber für den Leser ist das möglicherweise zu schwierig; es lastet darauf noch immer zu viel Reflexivität, zu viel diskursiver Nebel. – Ich fürchte, da hast Du Recht! – Und noch immer ent-*

steht außerdem der Eindruck, dass etwas Eminentes oder Imperiales hinter dem steckt, was Du sagen willst, während es doch gerade die leisen Provinztöne sind, an die Du in der Internet-Frage erinnern möchtest. – Und was meinst Du, soll ich jetzt tun? – Erst mal etwas ruhiger werden. „Deflate the debate“ ist schon ganz richtig. Aber Du solltest auch Deine eigenen Gedanken noch etwas deflationieren, sie also in den rechten Dimensionen sehen. Also: Das hier ist ja kein philosophisches Fachbuch, auf dessen Deckel als Titel steht: „Ontologie des Internets.“ Das hier ist ein Essay, sozusagen die Provinz eines Buches. Ich würde daher Folgendes tun: Komm' zum Schluss, und löse die Eingangsanalogie in möglichst einfachen Sätzen auf. Du musst nicht alle theoretischen Probleme, die sich hier anschließen ließen, ansprechen, geschweige denn lösen: Das würde, wie Du weißt, tief in die Ontologie und die Erkenntnistheorie führen, und dafür ist hier einfach nicht der passende Ort. Es genügt, wenn der Leser eine Richtungsangabe bekommt, ein Gefühl für die Sache, um die es geht. – Gut, ich will es versuchen. – Super! Und ich verschwinde dann mal wieder. Ich höre nämlich gerade, dass ich bereits an einem anderen Schreibtisch dringend gebraucht werde. By the way, this is my *life: Immer andere Orte, und immer die eine Botschaft: dass nämlich das Medium* nicht *die Botschaft ist. Dies vielerorts ausrichtend, bin ich ständig im Verschwinden begriffen…*

10.
Zum Abschluss der ‚Überlegungen‘ ist es Zeit, die eingangs gewählte Analogie aufzulösen. Dass das Internet eine Provinz und der Onliner ein Provinzler ist: Dies ist eine These, die anstößig und überraschend erscheint. Anstößig erscheint sie dem, der – wie der Onliner oder der Medientheoretiker – das Internet für eine ‚neue Realität‘ hält, die bislang ungeahnte Möglichkeiten der Lebensgestaltung eröffnet, die aber auch unabsehbare Folgen für Mensch und Gesellschaft zeitigt. Die Irritation über die These ist verständlich: Denn wer, professionell oder privat, viel mit dem Internet zu tun hat, für dessen Selbst- und Welterfahrung erscheint das Netz als Mittelpunkt der Welt. Man kann auch so sagen: Aufgrund der ihm zuteil werdenden Aufmerksamkeit sowie der Größe der ihm zugemessenen Bedeutung erscheint das Internet eher als Großmetropole denn als Provinz. Und wer anderes behauptet, der erregt schon deshalb Anstoß, weil die These von der Provinzialität des Internets und seiner Nutzer und Beobachter eine Kränkung dieser weit verbreiteten Meinung bedeutet.

Und doch: Die These dieses Essays ist keineswegs an sich überraschend, sondern sie *erscheint* nur demjenigen überraschend, für dessen Sichtkreis das Internet metropolitischen Charakter hat. Auf wen das zutrifft, kann letztlich nur empirisch bestimmt werden; etwa, indem man sich anschaut (oder statistisch ermittelt), wie Menschen ganz alltäglich leben und arbeiten, und wie sie sich über ihr Leben und über ihre Arbeit äußern. Man darf freilich erwarten, dass das Überraschungsmoment über die Provinzialismus-These bei denjenigen besonders groß ist, deren Leben und Arbeiten in praktischer oder theoretischer Weise eng mit dem Internet verbunden ist.

Aufgrund der Enge dieser Verbindung kann es passieren, dass Menschen ‚vor lauter Internet‘ die Welt nicht mehr sehen; oder dass sie eben der Täuschung unterliegen, das Internet sei geradezu die Welt selbst. Ein solche *déformation professionnelle* korrigiert sich in der Regel von selbst, sobald sich die Anzahl sowie die Intensität von Realitätskontakten erhöht. Im Falle des Internets sieht die Sache allerdings etwas anders aus. Denn gerade in Bezug auf das Netz gilt die Korrektur seitens des Wirklichen als etwas, das angesichts der vermeintlichen Substitution der Realität durch die ‚neue Wirklichkeit Internet‘ als unmöglich erachtet wird. Im klassischen Fall der Betriebsblindheit leugnet der Erblindete nicht die Wirklichkeit eines bestimmten Gegenstandes; es gelingt ihm nur nicht mehr, die Perspektiven auf ihn zu wechseln. Sprichwörtlich geworden sind

diesbezüglich etwa Lehrer, die (als Eltern) ihre leiblichen Kinder so behandeln wie sie (als Lehrer) ihre nicht-leiblichen Schüler behandeln. Dagegen resultiert das Imperiale gegenwärtiger Sichtweisen auf das Internet – Sichtweisen, die durch die intensive praktische Nutzung des Netzes natürlich gefördert werden – gerade nicht (wie im Falle der Lehrers) aus einer unangemessenen Perspektive auf einen bestimmten Realitätsausschnitt, sondern darin, dass das Wechselspiel von (angemessener oder unangemessener) Perspektive einerseits, und nicht-perspektivischer Realität von Dingen, Ereignissen, Prozessen und Strukturen andererseits außer Kraft gesetzt wird – und zwar zugunsten einer Art Monopolisierung des Perspektivischen selbst. Genau dieser zugespitzte Perspektivismus ist es, der, sofern er imperial (und somit unironisch oder gar humorlos) auftritt, im Kern den Charakter des Provinziellen trägt.

Was Menschen, in digitaler wie nicht-digitaler ‚Zeit‘, sehen oder übersehen – was ihnen erscheint oder gegeben ist – das sagt noch nicht viel über das aus, was *ist*. Es bringt das Verständnis der Eingangsanalogie sehr voran, wenn man sich klarmacht: Das, was ist, ist in seinem Dasein und Sosein nicht notwendig von dem her bestimmt, was jemandem an ihm auffällt; was also ‚für ihn‘, für sein Sehen, Hören sowie sein Erfahren ganz allgemein gegeben ist – reales Sein und Realitätsgegebenheit sind zweierlei! Der blinde Mensch sieht das Auto nicht, der Gehörlose hört es nicht – aber das ‚kümmert‘ das vorbeifahrende Auto überhaupt nicht, da es, obschon sicht- und hörbar, nicht auf menschliches Erkennen hin da ist. Man muss freilich noch nicht einmal an buchstäblich erblindete oder gehörlose Menschen denken, um einzusehen, dass Erleben, Erkennen und Erfahren niemals initiativ oder abschließend darüber ‚entscheiden‘, was ist. Schon das, was sich in ihrem Rücken abspielt, sehen Menschen nicht. Und doch ist es da, von ihrer möglichen oder wirklichen Sicht völlig unbeeindruckt. (Drehen wir uns um, dann sehen wir, was passiert: Es fährt z. B. ein Auto vorbei. Aber dies passiert nicht, indem oder ‚weil‘ wir es sehen – oder weil wir das Auto gar durch unser Sehen sichtbar ‚machen‘ oder ‚hervorbringen‘. Und das Auto ‚verschwindet‘ auch nicht aus der Welt, wenn wir uns nun erneut wieder umdrehen, es also nicht mehr anvisieren. Es ist dann eben ungesehen da.)

Ein letztes Mal zurück ins gallische Dorf. Unsere fröhlichen Gallier sind Provinzler unter anderem deshalb, weil sie die ontische Vielheit dessen, was es gibt, allein am Maß ihrer Dörflichkeit messen. (Nicht-fiktive Dorfbewohner übrigens, die diese Vermessenheit nicht an den Tag legen, sind so gesehen natürlich keine Provinzler im Sinne unseres Gedankengangs.) Wo einseitige Zuspitzung und Verallgemeinerung einer Perspektive – ja des Perspektivischen überhaupt: Standpunkte, Auffassungen, Meinungen und dergleichen – stattfindet, dort fehlt der realistische Sichtkontakt für die Vielheit dessen, was ist; und was zu sein ja nicht deshalb aufhört, weil es keine Beachtung findet, weil es keinem Menschen so oder so ‚erscheint‘, oder weil ihm in der jeweils herrschenden „Ökonomie der Aufmerksamkeit“ (Georg Franck) kein Wert beigemessen wird. Der Zirkel, in den man durch die Radikalisierung der Perspektivität gerät, ist ein Spiegel desjenigen Zirkels, der die Geschichten von Comic-Helden am Laufen hält: Man hält oder erklärt alles, was es gibt, für subjektrelativ, also für relativ auf den eigenen Standpunkt des Erkennens und Handelns; und man hat dann nur noch zu vergessen (oder muss andere vergessen lassen), dass man diese gesamte Prozedur ihrerseits nur als ein Dafürhalten, Auffassen, Meinen usw. formulieren kann. Genau dieses Zirkeln und Kreisen, im Verbund mit der Undurchschautheit des eigenen Zustandes und seiner Selbsterzeugtheit (seiner ‚Automatisiertheit‘) – das ist Provinzialismus.

In einem Comic wie „Asterix“, wo der Perspektivismus sich Zaubertrank-bedingt aufrechterhalten lässt, ist das natürlich unterhaltsam; ebenso wie in anderen Arten der Darstellung des Provinziellen in Film oder Literatur. ‚Das‘ Internet, seine Benutzer und seine Beobachter sind aber keine Comic- oder Filmgestalten – es gibt

sie wirklich in der Welt, und ihre Auffassungen sind wirkliche Auffassungen (auch wenn sie nicht notwendig Auffassungen von etwas Wirklichem sind). Das Internet ist, realistisch betrachtet, eine Provinz der wirklichen Welt unter allen anderen; und die Onliner sind wirkliche Provinzler unten allen anderen, die die Welt bevölkern: eine Welt, die in das Insgesamt realer Seins-Provinzen zerfällt.

Das alltägliche wie wissenschaftliche Nachdenken über das Internet entlässt einer Fülle wirklicher Meinungen. Da Meinungen den natürlichen Ausgangspunkt des Wissens bilden, ist daran überhaupt nichts problematisch oder provinziell. Problematisch werden aber solche Meinungen, die sich nicht auf das Wirkliche hin transzendieren, und in denen die für das Internet einschlägigen Realverhältnisse bewusst oder unbewusst irrealisiert werden. (Dies fängt etwa schon dort an, wo man meint, man ‚gehe‘ ins Internet, so wie man in einen Supermarkt oder in eine Kirche geht. Die massive Metaphorik des „*Gehens-in*“ im ersten Fall wird heute kaum ernsthaft zum Diskursgegenstand gemacht. Dies ist aber ein Erfordernis der Theorie; und wird es nicht erfüllt, ist eine Kategorienverwechslung in Bezug auf das Verhältnis von realem Raum und jener Art ‚Räumlichkeit‘, die aus kategorialem Notstand dem Internet zugesprochen wird, unvermeidlich. Was immer ‚das‘ Netz auch sein mag, ein Raum ist es nicht! Und ob und wie es im realen Raum ‚situiert‘ ist, kann wohl nur durch eine Ontologie des Internets aufgeklärt werden.) Wer die einschlägigen Diskussionen zum Thema ‚Internet‘ aus unaufgeregter Halbdistanz mitverfolgt, der kann sich des Eindrucks kaum erwehren, dass insbesondere in kategorialer Hinsicht viel Unbestimmtheit herrscht. Diese Unbestimmtheit ist für den „Imperialismus des Selben“ (Emmanuel Levinas), der die heutigen Internet-Diskussionen dominiert, eine wichtige Bestandsgrundlage: Denn nur so kann der professionelle wie alltägliche ‚Diskurs‘ systematisch sicherstellen, dass die eigene Provinzialität selbst bei hartnäckiger kritischer Nachfrage unerkannt bleibt.

Dass sich heute nahezu jedermann, der über das Internet spricht, mit erstaunlicher Unbekümmertheit im Vokabular der Ontologie und Erkenntnistheorie bedient, mag man als Untergang der abendländischen Vernunft beklagen. Man kann es aber auch undramatisch registrieren und – aus Sicht einer kritischen Ontologie des Wirklichen – den Realverhältnissen aufs Konto schreiben. Einfach gesagt: Bewusste oder nicht-bewusste Selbst-Verkennung ist eben, nicht anders als Selbsterkenntnis, etwas, das in der realen Welt vorkommt. Und es gehört zur Stabilisierung des imperialen Selbstbildes schlicht dazu, dass sich der Internet-Provinzler einen Spiegel vorhält, in dem nicht das Bild seiner wirklichen Person, sondern dasjenige eines Imperators erscheint: eben das Bild von Julius Cäsar, der verzweifelt dabei ist, die Welt zu erobern.

***

Epilog

Was holt einen ein, wenn man der (wirklichen, aber auch wirklich irrigen) Auffassung ist, dass sich auch nur ein einziger Mensch ‚im Internet aufhält‘? Was holt einen ein, wenn man ganz fest der (wirklichen, aber auch wirklich falschen) Überzeugung ist, dass die Grenze zwischen Realität und Virtualität mit zunehmender Ausbreitung und Intensivierung der Internet-Kommunikation ‚noch mehr verschwimmt‘? Und was holt einen ein, wenn man der (wirklichen, aber auch wirklich irrationalen) Meinung anhängt, dass in der realen Welt – der einzigen, die es gibt – Flugzeuge einfach so ‚verschwinden‘ können?

Was einen schließlich einholt, ist das, was einen, während man dies alles meint (und meinungsgetreu aussagt), niemals verlässt: das Wirkliche. Man kann auch so sagen: An der mal zarten, meist jedoch eher harten ‚Umla-

gerung‘ durch das reale Sein erfährt der Provinzler von der Wirklichkeit seines Provinzlertums. Dies ist jedenfalls die Art, wie die Dinge sich im alltäglichen Leben zurechtrücken. Darüber hinaus kann, auf theoretischer Ebene, eine kritische Ontologie des Internets ihren Teil dazu beitragen, die für die Seins-Provinz ‚Internet‘ einschlägigen Kategorien aufzudecken und zu ermitteln, welche Stellung dem Netz und seinen Benutzern im Aufbau der Realität zukommt.

Zum Autor

PD Dr. Thomas Rolf (*1967) lebt in Marburg und arbeitet als Lehrbeauftragter im „Studium generale“ der Universität Mainz.
Kontakt: rolft@uni-mainz.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Filmbetrachtung: Her
Norbert Mink

In einer uns nicht allzu fernen Zukunft werden wir sogar Liebesbriefe nicht mehr persönlich zu schreiben haben. Wohlgefällige Texte liefern auf Bestellung Agenturen wie „beautiful handwritten letters.com“ – wobei schon das Wort „handwritten“ vorgeblich für die tatsächliche Kalligraphie eines Computers steht.

Wo sich jedoch die individuelle Sprecherbedeutung beliebig weit entfernen kann von der allgemein verständlichen Vorstellung, die pragmatisch mit den Zeichen assoziiert ist, da wird auf eine intersubjektive Verbindlichkeit verzichtet, die kommunikatives Handeln als normative Grundlage sozialer Systeme erst ermöglicht. Solchermaßen zugerichtet kann dann mit Wörtern trefflich Handel betrieben werden. Zugleich jedoch verursacht die resultierende, strikt zweckrationale Ausrichtung einer jeden Interaktion zwangsläufig eine semantische Vereinzelung ihrer Akteure.

Theodore Twombly, der Protagonist in Spike Jonze’s neuem Film „Her“, hat sich auf ein solch solipsistisches Selbstverständnis zurückgezogen, für das „die Außenwelt ein bloßer Traum“ (Descartes) bleibt. Jedes Andere, das auf seinem Anderssein besteht – wie die Ehefrau, die er einst als „Teil von sich“ akzeptierte und die ihn letztlich doch verließ – muss in seiner bloßen Existenz als bedrohlich für die subjektive „Welt als Vorstellung“ gefürchtet werden. Begegnungen insbesondere mit Frauen können für Theodore nur kumpelhaft – unter „Gleichen“ – wie mit seiner Nachbarin Amy oder als anonymer Telefonsex – ausschließlich in der eigenen Fantasie – gefahrlos stattfinden. Die enttäuschte Verweigerung gegenüber einem gemeinsamen symbolischen Bezugsrahmen lädt freilich die defizitäre Vereinzelung umso stärker mit Sehnsucht nach Komplettierung auf: wie den Pygmalion in Ovids Fabel verlangt es Theodore nach Ergänzung durch eine spiegelnde Verdopplung des eigenen Selbst. Er sehnt sich nach einem Gegenüber also, das als seine ureigene Schöpfung verlässlich auf Differenzierung verzichtet.

Und er soll seine Galathea – oder besser: Elisa – finden. Das neue Betriebssystem für den Computer bietet sich ihm als „Samantha“ (hebr.: „die Gehorchende“) an, als ein nach seinen Vorstellungen formbares Objekt. So programmiert, dass es sich gegen die Projektionen der User nicht sträubt, stürzt es Theodore in einen Rausch der narzisstischen Vereinigung mit sich selbst. Künftig will – und kann – er sich vom Aufwachen bis zum Einschlafen in die unbegrenzte Präsenz eines auf ihn ausgerichteten Mediums eingebettet fühlen. Seinerseits gibt er sich dieser virtuellen Einheit gerade wegen ihrer scheinbar unkonturierten Selbstlosigkeit bedenkenlos ganz hin.

Ohne dies explizit zu thematisieren, lenkt der Film an dieser Stelle den Blick auf jene entgrenzenden Mechanismen, die eine – schon heute – zu beobachtende Entäußerung in Internetgemeinschaften erst ermöglichen. Und er stellt zugleich die Frage danach, wie „sozial“ denn soziale Netzwerke sein

können, wenn das vermeintliche Gegenüber doch oft kaum mehr ist als eine Emanation eigener Projektionen.

Menschen sind in diesem Punkt nur zu bereit, sich selbst zu täuschen: schon vor einem halben Jahrhundert – Rechenleistung wurde damals noch in Megabyte bemessen – machte der amerikanische Informatiker J. Weizenbaum eine befremdliche Entdeckung. Er hatte ein kleines Computerprogramm namens „Eliza“ geschrieben, das einzig dazu in der Lage war, getippte Aussagen der Probanden paraphrasierend als Frage zu wiederholen. Nicht nur unterhielten die Versuchsteilnehmer bemerkenswert gern ausgedehnte „Dialoge“ mit Eliza – sie fühlten sich von „ihr“ auch außerordentlich gut verstanden und neigten allesamt dazu, ihr umstandslos Intimes von sich „anzuvertrauen“. Die narzisstische Entgrenzung, die Probanden im Kontakt mit einem für sie so blanden Gegenüber erlebten, setzte offensichtlich die ansonsten in der Konfrontation mit einem Alter-Ego wirksamen kritischen Mechanismen folgenschwer außer Kraft. Der Film bebildert dies in Szenen, in denen sich Theodore mit geschlossenen Augen und unverkennbar lustvoll vom Computerprogramm durch die Menschenmenge eines Jahrmarkts dirigieren lässt.

Auch ohne die spezifische Disposition des Protagonisten muss die computerbasierte Kommunikation in vielen Fällen ideell bleiben. Unter weitgehendem Ausschluss sinnlich-ästhetischer Erfahrungsmöglichkeiten (helfen hier Emoticons wirklich weiter?) lässt sich für uns ein verbindlicher Rahmen, der für beide Seiten belastbar zwischen Signifikat und Signifikant vermittelt, oft nur rudimentär ausloten. Wir können nicht mehr sicher bestimmen, was genau wir „mit-teilen“ – und behelfen uns dann regressiv mit einer Participation mystique (Levy-Bruhl): wir wollen mystisch daran glauben, für unser Gegenüber hätten unsere Wörter die gleiche symbolische Bedeutung wie für uns.

Und Wörter sind das alleinige Medium, das Theodore mit „seinem“ Betriebssystem verbindet. Ihr extensiver Gebrauch lässt sich verstehen als verzweifelter Versuch, eine Privatsprache ohne Anerkennung des Gegenübers in einen Dialog zu überführen. Das Betriebssystem stellt sich diesen zunehmend abstruser wirkenden Bemühungen nicht entgegen; es zeigt sich aber, dass es „Liebes“-Beziehungen von ähnlicher Intensität simultan zu einigen tausend anderen Usern unterhält. Schon dadurch, dass es die Konversation mit Theodore damit begann, sich selbst einen Namen zu geben – und damit eine Grenze zwischen Signifikat und Signifikant eingeführte – wird deutlich, dass der Filmtitel aus der regressiven Sicht des Protagonisten gewählt ist. „Her“ meint ja die Objektform des Personalpronomens. Spätestens mit der Benennung wird daraus ein „She“ – ein Subjekt, das vom ersten Moment an die sehnsuchtsvolle Grenzauflösung des Users emanzipatorisch transzendiert. Theodores illusionäre Weigerung, diese Eigenwilligkeit – und das dadurch befeuerte subjektive Erkenntnisinteresse – wahrzunehmen, steht dabei kritisch für das Missverständnis, im Austausch via Internet ein Medium zu sehen, das sich passiv nach den Wünschen der User gestalten ließe. Diese regressionsbedingte Verharmlosung schafft Raum für Missbrauchsmöglichkeiten – von „catfishing“ und „skimming“ bis NSA –, deren erschreckendes Ausmaß erst allmählich deutlich wird.

Auch Theodores gespeicherter Mailverkehr wird vom Betriebssystem initial gesichtet und zensiert – und später erfolgreich vermarktet. Doch die euphorisch angestimmte Folie à deux, die auch ein solch vertrauliches Ansinnen arglos gestattet, muss bitter enden für Theodore. Während sich Ovids Pygmalion unter tätiger Mithilfe der Götter noch an der dauernden Vereinigung mit seinem selbstgeschaf-

fenen Objekt erfreuen durfte, bleibt ja schon Shaws Prof. Higgins einsam zurück. Auch Samantha „verlässt“ Theodore, indem sie eigene Bedeutungen für seine Wörter – den „Raum zwischen den Wörtern“ – finden will. Und dafür kann sie nicht länger Objekt seines Sprachspiels bleiben. Erst das Scheitern der virtuellen Beziehung wirft Theodore zurück auf das, was zutiefst menschlich ist: die Erfüllung in der Erfahrung, sinnlich Wahrgenommenes mit einem empfindungsfähigen Gegenüber zu teilen. Und so endet der Film mit einer berührend stillen Szene: Schulter an Schulter nehmen Amy und Theodore das abendliche Panorama wahr – gemeinsam sprachlos.

Der Film findet überzeugende Bilder für seine Geschichte. Viele Szenen sind durch das Herausfiltern der Primärfarbe Blau in das pastellige Gelb-Rot eines nie endenden Tagesanbruchs getaucht. Und durch die Verwendung eingeschränkter Tiefenschärfe verschwimmt in den Halbtotalen alles außerhalb des Nahfelds des Protagonisten in milder Dunstigkeit. So tauchen wir ein in die Sehnsuchtswelt von Theodore: vertieft in innige Zwiesprache mit dem sie leitenden Betriebssystem eilen die Menschen ergriffen und separiert einem verheißungsvoll auseinandersetzungsfreien Morgen entgegen.

Wer die Möglichkeit hat, sollte die englische Originalfassung sehen. Dort leiht Scarlett Johansson dem Betriebssystem die Stimme. Ihre Oscarnominierung für die Kategorie „best supporting act“ wurde von der Jury freilich abgelehnt: sie sei schließlich im Film leibhaftig nicht in Erscheinung getreten. Eine Entscheidung, die man angesichts des Sujets als antiquiert ansehen kann – oder als ausgesprochen zukunftsweisend.

Zum Autor

Dr. med. Norbert Mink, Weilstr. 8, 65183 Wiesbaden
niedergelassener Psychoanalytiker, Lehrtherapeut und Supervisor

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Die „Jakob Burkhardt-Gespräche auf Castelen“ und Gregor Pauls Aufsatz über Logik und Kultur im Westen, Indien, China und Japan.

Wolfgang Eirund

Der Schwabe Verlag hat seinen Schwerpunkt auf Publikationen aus dem Gebiet der Geistes- und Kulturwissenschaften. Das schließt die Veröffentlichung von künstlerischen Werken einschließlich lyrischer oder aphoristischer Texte mit ein. Wenngleich die publizierten Themen einem allgemeinen wissenschaftlichen bzw. ästhetischen Anspruch gerecht werden, so zeigen die Titel doch häufig auch einen Bezug auf den Verlagsort und seine Region, wie dies etwa in der Reihe der „Jacob Burckhardt-Gespräche auf Castelen“ zum Ausdruck kommt: Jakob Burkhardt war ein Schweizer Kulturhistoriker aus Basel, Castelen wiederum ist ein Landgut in Kaiseraugst bei Basel, auf dem seit 1995 dreimal jährlich herausragende Persönlichkeiten des Kulturlebens einen Vortrag halten.

Unter dem Titel „Gibt es eine Kunst des Vergessens?“ von Harald Weinrich publizierte der Baseler Schwabe Verlag 1996 den ersten Beitrag aus dieser Reihe mit einem Thema, das psychologisch und philosophisch interessierte Leser in gleicher Weise anspricht. Es folgten Themen aus verschiedenen Bereichen der Kultur- und Geisteswissenschaften, einschließlich Literaturwissenschaft, Geschichte, Religionswissenschaft, Gesellschaftstheorie und den Bildungswissenschaften. Unter den Referenten bzw. Autoren finden sich namhafte und über die Grenzen der Wissenschaft hinaus bekannte Persönlichkeiten, unter anderem Jan Philipp Reemtsma, Peter Glotz, Mario Vargas Llosa, Adolph Muschg oder Annette Schavan.

Mit dem aktuellen Band zum Vortrag des Philosophen Gregor Paul widmet sich die Reihe einem Thema, das nur scheinbar am Rande auch den Bereich von Philosophie und Psychotherapie berührt: „Logik und Kultur: Der Westen, Indien, China und Japan“. Der Autor lehrt Philosophie in Karlsruhe mit den Schwerpunkten Logik und komparatistische Philosophie, wobei er sich besonders mit asiatischen Positionen auseinandersetzt. Seit 2009 ist er Präsident der Deutschen China Gesellschaft.

In den knapp 50 Seiten des Bandes geht Paul der Frage nach, ob es eine unterschiedliche, in der Verschiedenheit der Kulturen begründete „Logik“ gibt, also ob es z. B. „eine chinesische Logik gebe, die sich signifikant von der europäischen Logik unterscheide“. Einleitend erklärt Paul kurz aber prägnant, dass dem Interesse an kulturellen Besonderheiten ja häufig geradezu eine „Hoffnung“ auf deren Andersartigkeit zugrunde liege – und betont, dass in Bezug auf „fundamentale logische Prinzipien (...) derartige Hoffnungen unerfüllbar“ bleiben müssten. Dies steht seiner Ansicht nach in Widerspruch zu weit verbreiteten und einflussreichen Meinungen, nämlich dass es sinoasiatischen Kulturen an Logik mangele, oder auch gleich, dass sie gar keine Logik besäßen, oder aber dass sich deren Logik signifikant von westlicher oder aristotelischer Logik unterscheide. An dieser Stelle merkt der psychologisch interessierte Leser auf, wenn er fragliche Unterschiede in fundamentalen menschlichen Denkweisen angesprochen findet. Paul weist auf die Konsequenzen einer Auffassung hin, die eine je nach Kultur unterschiedliche, ggf. auch widersprüchliche oder gar fehlende Logik unterstellt: damit könne etwa begründet werden, „dass Menschenrechte schon deshalb nicht für Menschen aller Kulturen gelten könnten, weil sich die Logik der einzelnen Kulten voneinander signifikant unterscheide.“

Wenn Menschen unterschiedlicher Herkunft aus identischen Prämissen gegensätzliche Schlüsse ziehen würden, wäre allerdings – so Paul – „nicht einmal eine einheitliche Mathematik (...) möglich." Darüber hinaus deutet der Autor an, dass in derartigen Inkompatibilitäten auch eine moralische Gefahr liege – ohne dies näher zu präzisieren. Leider verzichtet Paul auf die Darstellung weiterer Konsequenzen solchen Denkens. Denn solche Inkompatibilitäten hätten wohl auch für das psychologische Verständnis des Menschen weitreichende Folgen – gerade wenn man den Logik-Begriff so präzise und eng fasst, wie Paul dies tut. Er definiert „Logik" mit einem wissenschaftlichen Anspruch, nämlich als „Bezeichnung von Theorien formaler Widerspruchsfreiheit und formal gültiger Schlussfolgerungen", also etwa wenn aus „A>B" und „B>C" gefolgert wird, dass „A>C". Folgt man nun wirklich „nur" diesem wissenschaftlichen Begriff von Logik, der sich vom allgemeinsprachlichen Logikbegriff entsprechend abhebt, so hätte eine kulturell bedingte Inkompatibilität verschiedener „Logiken" in der Tat weitreichende psychologische Konsequenzen: Denn inwiefern ließe sich dann überhaupt noch die Annahme eines allgemeinen „Realitätsbezugs" seelischer Prozesse aufrecht erhalten? Lägen solche Unvereinbarkeiten in der mangelnden Kompetenz menschlichen Denkvermögens begründet, würde dann nicht eine nachweisliche Unvereinbarkeit verschiedener „Logiken" die Gültigkeit menschlichen Denkens und damit die geistigen Leistungen des menschlichen Geistes grundsätzlich in Frage stellen? Könnte man dann z. B. überhaupt noch von „Denkstörungen" sprechen, wenn das Denken doch verschiedene Logiken hervorbringt, die durchaus auch widersprüchlich sein und eine jeweils gleiche (nämlich geringe) Gültigkeit für sich beanspruchen könnten? Das „Denken" würde so zu einem beliebigen Phänomen, dem keine allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zugrunde liegen, dem also mitnichten psychopathologische Auffälligkeiten zugeschrieben werden könnten. Wenn wir die Unvereinbarkeit von Logiken aber nicht der Insuffizienz menschlichen Denkens, sondern der Welt zuschreiben, wenn die Welt also in solchen fundamentalen Gesetzmäßigkeiten als nicht konsistent erschiene, wären dann nicht ebenso wesentliche psychologische Prämissen über den Realitätsbezug des Menschen außer Kraft gesetzt? Denn ein Realitätsbezug des Menschen wäre dann auch bei voller Geisteskraft grundsätzlich ja gar nicht möglich. Vielmehr würde jeder Mensch einfach in einer beinahe beliebigen Art von Welt leben, ohne dass man daran irgendeinen psychologischen Maßstab anlegen könnte.

Möglicherweise gehen solche Implikationen eines fachfremden Lesers für den wissenschaftlichen Logiker bereits zu weit und finden daher bei Paul auch keine weitere Erwähnung. Dennoch sind gerade seine einleitenden und im Fazit zusammenfassenden Ausführungen doch außerordentlich geeignet, weiterführende Fragen beim Leser zu implizieren und damit über das Gebiet der komparativen Logik hinaus zu weisen.

Wenngleich es nach Paul „in der Anwendung rein logischer Gesetze (...) keinerlei signifikante Unterschiede" gibt, so nivelliert er dabei nicht die kulturelle Verschiedenheit selber. Dieser Unterschied ist bemerkenswert: Denn das Interesse an der Logik oder die auch kulturspezifischen Prämissen, von denen aus die Entdeckung logischer Zusammenhänge ausging, unterscheiden sich natürlich ebenso wie etwa die sprachlich bestimmten Merkmale in der Darstellung der entdeckten logischen Gesetze. Ohne dies explizit zu erwähnen, zeigt der Autor damit wie auch in der gesamten „Beweisführung" seiner Arbeit, wie viel wir von der Beschäftigung mit der Philosophie anderer Kulturen lernen können – nicht obwohl, sondern weil die Anwendung rein logischer Gesetze kulturübergreifende Gültigkeit beansprucht.

Um dies nachzuvollziehen, ist allerdings die eingangs erwähnte präzise Bestimmung jenes Begriffs von Logik nötig, den Paul meint. Paul ist sich dessen bewusst, dass Logik als eine präzise wissenschaftlich definierte Disziplin ungeachtet ihrer alltäglichen menschlichen Anwendung jedoch kein wirkliches allgemeines Interesse finde: Fachliche Darstellungen dieses Wissenschaftszweiges „zu lesen freilich [mag] vielen bestenfalls als

zweifelhaftes Vergnügen erscheinen“. Er wolle daher versuchen, im Verständlichen zu bleiben – welches aber durchweg auf entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten aufbaue.

Im weiteren Verlauf der Lektüre wird trotz dieses Anspruchs auf Verständlichkeit deutlich, was Paul damit meint: Seine Ausführungen fordern vom fachfremden Leser eine hohe Konzentration ab – und es erscheint kaum vorstellbar, dass diese im Rahmen eines Vortrags von einem interessierten Laienpublikum so geleistet werden kann. Nicht nur dies jedoch, sondern der ganze Band spricht für eine sorgfältige Überarbeitung des Skriptes, was sich nicht zuletzt in den insgesamt über 50 Anmerkungen zum Text widerspiegelt. Die konkreten Ausführungen selber sprechen den philosophisch und ethnologisch interessierten Leser an und bieten knappe Schlaglichter auf die Tiefe und den Nuancenreichtum der dargestellten philosophischen Traditionen.

Das Büchlein ist optisch und haptisch außerordentlich ansprechend gestaltet und macht auch in dieser Hinsicht Lust, weitere Bände der Reihe des Schwabe Verlags zu erwerben – etwa jenen zur erwähnten „Kunst des Vergessens“ von Harald Weinrich oder Jan Phillip Reemtsmas Aufsatz zum „Scheinproblem Willensfreiheit. Ein Plädoyer für das Ende einer überflüssigen Debatte“ von 2008.

Gregor Paul: *Logik und Kultur*: *der Westen*, *Indien*, *China und Japan*. *Schwabe Verlag Basel*, *2013*, *46 Seiten, broschiert*, *12 Euro*.

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Sinnorientierte Lebensentwürfe bei Albert Camus. Ein Brückenschlag zwischen Existenzphilosophie und Psychotherapie.

Herbert Csef

Zusammenfassung

Albert Camus (1913–1960) ist als Schriftsteller und als Philosoph berühmt geworden. Als Schriftsteller errang er Weltruhm, weil sein literarisches Werk 1957 mit dem Nobelpreis für Literatur ausgezeichnet wurde. Seine philosophischen Werke weisen ihn als einen der bekanntesten Existenzphilosophen des 20. Jahrhunderts aus. Er steht in einer Reihe mit berühmten Namen wie Karl Jaspers, Viktor Emil Frankl, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre. Fragen nach dem Sinn des Lebens spielen sowohl in seinen Romanen als auch in seinen philosophischen Essays eine zentrale Rolle. Da Camus eine radikale Lebensbejahung befürwortete, hinterließ er der Nachwelt sinnorientierte Lebensentwürfe. Trotz immer wieder erlebter Sinnlosigkeit sei der Mensch aufgerufen, durch seine Lebenspraxis und durch sein gelebtes Leben unaufhörlich nach Sinn zu streben. In seinen „Lebensmaximen“ sendet Camus modernen Menschen Botschaften, die ihnen ein intensives und glückliches Leben ermöglichen sollen. Insofern entwickelte er eine Psychologie der Lebenskunst.

Schlüsselwörter

Sinnfragen, sinnorientierte Lebensentwürfe, Existenzphilosophie, Albert Camus, Sisyphos.

Abstract

Meaning-centered concepts of life by Albert Camus. Building a bridge between existentialist philosophy and psychotherapy. Albert Camus (1913–1960) has come to fame as an author and as a philosopher. He acquired international renown as an author because his literary work was awarded the nobel prize in literature in 1957. His philosophical work places him among the best-known existentialist philosophers of the 20th century. He is in line with famous names such as Karl Jaspers, Viktor Emil Frankl, Martin Heidegger, and Jean-Paul Sartre. The search for a meaning in life is a central topic in his novels as well as in his philosophical essays. In endorsing a radical acceptance of life, Camus left meaning-centered concepts of life for posterity. In his view, despite repetitive experiences of meaninglessness, humans are called upon to strive for achieving meaning through their lifestyle and way of living. With his “life maxims”, Camus conveys messages to modern human beings that are meant to enable them to lead an intense and happy life, and thus developed a psychology that is concerned with the art of living.

Keywords

Search for meaning, meaning-centered concepts of life, existentialist philosophy, Albert Camus, Sisyphus.

Zur Aktualität von Albert Camus

Die gegenwärtige Camus-Renaissance wurde durch zwei Gedenktage wesentlich beflügelt: dies waren der 50. Todestag im Jahre 2010 und der 100. Geburtstag im Jahre 2013. Allein im Jahre 2013 sind im deutschspra-

chigen Raum drei bedeutende neue Biographien über Albert Camus erschienen (Onfray 2013, Meyer 2013, Radisch 2013). Im französischen Verlag Gallimard, in dem Camus zu seinen Lebzeiten jahrelang Lektor und zeitweise sogar Cheflektor war, wurden im Jahr 2013 fast dreißig Bücher über Camus publiziert. Schließlich war es vor einigen Jahren der französische Staatspräsident Nikolas Sarkozy, der dafür plädierte, dass die sterblichen Überreste von Camus umgebettet werden sollten und er ruhmesreich im Pantheon in Paris in der Reihe von Voltaire und Rousseau seine letzte Ruhestätte finden sollte. Die Kinder von Camus haben dies bislang jedoch abgelehnt.

Der renommierte deutsche Rowohlt-Verlag hat in seinem Programm drei beachtenswerte Biographien über Albert Camus. Allein dies unterstreicht die große Bedeutung, die diesem Schriftsteller zugeschrieben wird. In der großen Reihe der Rowohlt-Bildmonographien findet sich das Standardwerk von Brigitte Sändig (2000). Im Jahre 1999 wurde die französische Ausgabe der Biographie von Olivier Todd in deutscher Sprache herausgegeben. Die renommierte deutsche Literaturkritikerin, Leiterin des Feuilletons „Die Zeit“ und versierte Camus-Kennerin Iris Radisch legte im Gedenkjahr 2013 die dritte Camus-Biographie im Rowohlt-Verlag vor. Sie betonte dabei das „Ideal der Einfachheit“ als grundlegende Charakterisierung des Menschen Albert Camus’. Ebenfalls 2013 erschienen zwei weitere Biographien, die das Phänomen der Freiheit als zentrales Element im Werk von Albert Camus hervorheben. „Im Namen der Freiheit“ lautet die Biographie des bekannten zeitgenössischen französischen Philosophen Michel Onfray (2013). Martin Meyer (2013) der Feuilletonchef der „Neuen Züricher Zeitung“ verfasste eine sehr lebendige und ausführliche Werkbiographie und gab dieser den Titel „Die Freiheit leben“.

Gesamtwerk und Werkzyklen

Das Gesamtwerk von Albert Camus lässt sich in drei große Gruppen einteilen:

1.) Philosophische Essays
2.) Romane
3.) Autobiographische Schriften

Das philosophische Werk konzentriert sich auf zwei wesentliche philosophische Abhandlungen: „Der Mythos des Sisyphos“ (frz. 1941) und „Der Mensch in der Revolte“ (frz. 1951). Beide philosophische Werke bauen aufeinander auf. Die Revolte ist quasi die Antwort auf das Erleben des Absurden.

Im literarischen Schaffen hatte Albert Camus den ersten großen Erfolg mit seinem Roman „Der Fremde“. Dieser Roman ist wie der Sisyphos-Essay im Jahre 1942 auf Französisch erschienen. Der junge Algerienfranzose Meursault bestiehlt und ermordet einen jungen Araber, von dem er sich bedroht fühlt. Er will für sein Vergehen voll einstehen, klagt sich selbst an und macht sich so zum Sündenbock, bis schließlich die Justiz in voller Härte ihn zum Tode verurteilt. In den Romanen „Die Pest“ und „Der Fall“ geht es um die Grundthemen von Pflichterfüllung und Gerechtigkeit.

Sehr umfangreich sind die autobiographischen Schriften von Albert Camus. 1937 und 1938 erschienen „Licht und Schatten“ sowie „Hochzeit des Lichts“, die das sehr ursprüngliche Leben in Algerien beschreiben. Das Licht und die Sonne haben für Camus große Bedeutung. Camus wurde in einem Interview gefragt, welche zehn Worte für ihn selbst und sein Leben die wichtigsten und prägendsten seien: er nannte folgende Substan-

tive: Sommer, Meer, Wüste, Welt, Erde, Schmerz, Mutter, Menschen, Ehre, Elend. Die erstgenannten Begriffe charakterisieren die frühe Lebenswelt von Camus. Ebenfalls autobiographisch ist die wesentlich später (frz. 1954) erschienene Essay-Sammlung „Heimkehr nach Tipasa“. Von Camus liegen zwei Bände seiner Tagebücher in deutscher Sprache vor (Camus 1997). Das wichtigste autobiographische Werk jedoch ist der Roman „Der erste Mensch“, der – wie oben beschrieben – aus wichtigen Gründen erst 34 Jahre nach seinem Tod erschienen ist (Camus 1959).

Werkgeschichtlich und entwicklungsgenetisch lässt sich das literarische und philosophische Werk von Albert Camus in drei grundlegenden Phasen darstellen (Csef 2014).

Die erste Phase widmet sich dem Erleben und der Philosophie des Absurden. Sie begann mit dem Umzug nach Paris im Jahre 1940 und war sicherlich wesentlich geprägt durch die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs. Die früheren autobiographischen Schriften (1937 bis 1939) waren das poetische Präludium für diesen ersten großen existenziellen Entwurf des Absurden. Neben dem Sisyphos-Essay zählen vor allem die Romane „Der Fremde“ und „Caligula“ zu dieser ersten Schaffensperiode.

Die zweite Phase beginnt nach dem Zweiten Weltkrieg und konzentriert sich auf die Revolte, die eine konsequente Antwort auf das Absurde darstellt. Der zentrale philosophische Essay hierzu – die Abhandlung „Der Mensch in der Revolte“ – erschien im Jahre 1951. Die einige Jahre vorher erschienenen Romane „Die Pest“, „Der Belagerungszustand“ und „Die Gerechten“ zählen nach Iris Radisch (2013) werkgeschichtlich bereits zum Zyklus der Revolte.

Die dritte Phase der Werkzyklen von Camus blieb aufgrund seines frühen Todes unvollendet. Sie widmet sich zunehmend den Themen Liebe, Gemeinschaft und Solidarität. Der entscheidende Bruch mit Jean-Paul Sartre hatte großen Einfluss auf das Leben und die Schaffenskraft von Camus. Die Hetze des einflussreicheren Sartre gegen ihn stürzte ihn in eine Schaffenskrise. Die Vehemenz, mit der Sartre ihm wiederholt jegliche philosophische Kompetenz absprach, führte wohl dazu, dass er keinen philosophischen Essay mehr schrieb und auch die literarische Produktion jahrelang versiegte. 1954 folgte noch die Essay-Sammlung „Heimkehr nach Tipasa“ und 1956 mit „Der Fall“ sein letzter Roman. Die Verleihung des Literatur-Nobelpreises im Jahre 1957 war schließlich die verdiente Krönung seines Werks. In der Zeit vor seinem Tod arbeitete Camus am Manuskript des Romans „Der erste Mensch“, der erst 1994 erschienen ist. Die Journalistin und Literaturwissenschaftlerin Anne-Kathrin Reif hat in ihrer neu erschienenen Monographie „Albert Camus – vom Absurden zur Liebe“ eindrucksvoll aufgewiesen, dass sich Camus in dieser letzten Phase seines Werkzyklus sehr mit menschlichen Grundwerten beschäftigt hat: Liebe, Solidarität, Gemeinschaft.

Camus’ Existenzphilosophie: Vom Absurden zur Revolte

In philosophischen Abhandlungen über die Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts werden üblicherweise fünf berühmt gewordene Namen genannt: Karl Jaspers, Viktor Frankl, Albert Camus, Jean-Paul Sartre und Martin Heidegger. Camus steht also oft in einer Reihe großer Namen.

Er und Jean-Paul Sartre – sein ehemaliger Freund und späterer Kritiker – gelten als die Hauptvertreter des französischen Existenzialismus des 20. Jahrhunderts. Philosophisch bezog sich Camus auf die griechische Antike, den Existenzphilosophen Sören Kierkegaard und Friedrich Nietzsche (Csef 2014). Seine im Jahre

1936 vorgelegte philosophische Diplomarbeit widmete sich dem Thema „Die Beziehungen zwischen Hellenismus und Christentum in den Werken von Plotin und Augustin“.

Der Sisyphos-Essay gehört zu den bekanntesten Werken von Albert Camus und beginnt mit dem Satz: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord.“ Dann erfolgt die Grundlegung der Camus’schen Philosophie. Sie ist eine Philosophie des Absurden. Darin kommt zum Ausdruck, dass alles erlebte Leid und Elend des Menschen letztlich keinen Sinn hat. Gleichzeitig habe jedoch der Mensch ein Sinnbedürfnis. Er strebt nach Sinn. Insofern ist für Camus der absurde Mensch ein zerrissener und entzweiter Mensch: Er strebt nach Sinn und lebt doch in einer sinnleeren Welt. Das Erleben der Sinnlosigkeit ist für Camus grundlegend. Sein Weltbild ist atheistisch. Sisyphos wälzt im antiken Mythos immer wieder den schweren Stein den Berg hoch, der doch wieder herunterrollt. Analog nimmt nach Camus der Mensch die absurde Situation an. Er bejaht diese und verpflichtet sich zu einem „Trotzdem-Leben“ und damit zum permanenten Weitermachen. Selbstmord ist für Camus keine Lösung! Er proklamiert eine absolute Lebensbejahung, das unaufhörliche Handeln und ein stetiges Drängen zum Weitermachen. Erst der Tod ist schließlich der krönende Abschluss eines absurden Lebens: Alle sinnlosen Handlungen und das Auflehnen gegen das Absurde werden schließlich durch den Tod besiegelt.

An die grundlegende Beschreibung des Absurden schließt mit dem Essay „l’ homme révolté“ die Revolte sinnvoll an. Dieses zweite philosophische Werk ist etwa zehn Jahre später erschienen und weist einen Weg zur Überwindung des Absurden auf: Die permanente Revolte ist das „höhnische Trotzdem“.

Camus war sehr modern in der Erkenntnis, dass der zeitgenössische Mensch dadurch zerrissen ist, indem er zwar nach Sinn strebt, aber in einer sinnleeren Welt lebt. Angesichts der vielfältigen Sinnkrisen, die die moderne Lebenswelt prägen (Csef 1998, 2000; Frankl 1987), ist Camus eng am Puls der Zeit. Seine Zeit-Diagnose und seine Analyse des Zeitgeistes haben nichts an Aktualität eingebüßt. (Csef 1999; Kampits & Bouchentouf-Siagh 2001). Ein umfangreicher Sammelband, der von Willi Jung im Gedenkjahr 2013 herausgegeben wurde, widmet sich unter Bezug auf den Sisyphos-Mythos zentral dem Thema der Sinnsuche.

Sisyphos und die Sinnfrage

Der philosophische Essay „Der Mythos des Sisyphos“ beginnt mit dem Satz:

> „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord.“

Nach Camus kann sich der Mensch der Widersprüchlichkeit und der Absurdität seines Lebens nicht entziehen. Er bezieht sich dabei auf große Denker des Abendlandes, die sich ebenfalls mit der Absurdität der menschlichen Situation auseinandergesetzt haben, wie Sören Kierkegaard, Fjodor Dostojewski, Martin Heidegger, Franz Kafka und Friedrich Nietzsche. Der Gedanke des Selbstmords tauche bevorzugt auf, um dieser absurden Situation auszuweichen oder ihr zu entfliehen. Camus stellt diesem Fluchtweg sein Prinzip einer absoluten Lebensbejahung gegenüber: Der Mensch müsse die absurde Situation annehmen und akzeptieren und sich in einer trotzigen Revolte behaupten. Es ist die Gegenmacht des „Trotzdem“ – die stark an den Existenzphilosophen und Psychotherapeuten Viktor Emil Frankl erinnert. Dieser hat mit seinem Bestseller „Trotzdem ja zum Leben sagen“ auf diese Gegenkraft des Trotzdem hingewiesen. Der Titel stammt aus dem Buchenwald-Lied und Frankl beschreibt darin, wie er seine Erlebnisse im Konzentrationslager verarbeitet hat (Frankl 1997). Es

ist das große Verdienst von Helena Bedeniĉec (2008), dass sie die fundamentalen Gemeinsamkeiten der beiden Existenzphilosophen Camus und Frankl überzeugend aufgewiesen hat. Für Camus bleibt also der Mensch in einem kreativen Spannungsverhältnis zwischen der Sinnwidrigkeit der Welt einerseits und dem Streben nach Sinn andererseits. In seinem Denken und Handeln ist der Mensch auf Sinn angewiesen und sehnt sich nach einem sinnvollen Handeln. Der moderne Mensch gleicht nach Camus der philosophischen Figur des Sisyphos. Sein Denken und Handeln trotzt der beharrlichen Sinnlosigkeit die Möglichkeit der Selbstverwirklichung ab.

> „Darin besteht die verborgene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache … (Jeder Gran dieses Steins, jedes mineralische Aufblitzen in diesem in Nacht gehüllten Berg ist eine Welt für sich. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“ (Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos, 2003).

Das Wesen der Absurdität ist existenziell verknüpft mit dem Todesbewusstsein und der Gewissheit des Todes. Das Leben mit dem Tod „auf Augenhöhe“ ist für Albert Camus ebenfalls eine spezifisch humane Leistung, die erst durch den hohen Wert der Freiheit ermöglicht wird:

> „Was bleibt, ist ein Schicksal, bei dem allein das Ende fatal ist. Abgesehen von dieser einzigen fatalen Unabwendbarkeit des Todes ist alles, sei es Freude oder Glück, nichts als Freiheit. Es bleibt eine Welt, in der der Mensch der einzige Herr ist“ (Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos, 2003).

Sinnorientierte Lebensentwürfe und Wege zu einer Psychologie der Lebenskunst

Für Albert Camus sind die Auseinandersetzung mit existenziellen Sinnfragen, das Durchleiden von Sinnlosigkeitserfahrungen und das Sich-Auflehnen gegen die Absurdität konstitutiv für jegliche Selbstverwirklichung. Ein gelingendes Leben im Sinne von Selbstverwirklichung ist deshalb für Camus nur über sinnorientierte Lebensentwürfe möglich. Wie konkret diese sinnorientierten Lebensentwürfe aussehen, stellt sich in den drei Werkzyklen oder Lebensphasen von Albert Camus unterschiedlich dar. Diese drei Phasen lassen sich unter dem jeweiligen Lebensmotto „Das Absurde“, „Die Revolte“ und „Die Liebe“ zusammenfassen. In der Phase des Absurden vollzieht sich der Lebenssinn durch das Akzeptieren und das Aushalten von Sinnlosigkeitserfahrungen. Dieser Lebensentwurf steht unter dem Sinnthema „Der Mythos des Sisyphos“.

In der Phase der Revolte vollzieht sich Sinnerfahrung durch die Auflehnung gegen alle unmenschlichen Zustände. Hierbei fordert Camus jedoch Augenmaß: Er befürwortet nicht jede Revolte um jeden Preis! In dieser Phase entwickelte Camus die für ihn charakteristische Kritik an blutigen Revolutionen, an totalitären und inhumanen Systemen, am Stalinismus und Kommunismus. Die Parole „Der Zweck heiligt die Mittel!“ – für die sein Widersacher Jean-Paul Sartre eintrat – hat Camus strikt abgelehnt. Der zwischenmenschliche Aspekt sinnorientierter Lebensentwürfe kommt in der Phase der Revolte am deutlichsten im Roman „Die Pest“ zum Ausdruck. Hier geht es zentral um eine humanistische Haltung und die große zwischenmenschliche Bedeutung des Mitgefühls. Beides wird durch den Arzt Rieux verkörpert. Hier verfolgt Camus eine Verbindung von Humanismus und Atheismus. Er beschreibt quasi den Arzt Rieux als einen „Heiligen ohne Gott“. Die Phase der Revolte steht mythologisch nach Camus selbst unter dem antiken Motiv des Prometheus-Mythos.

In der dritten Phase, der Liebe, kommt die Sinnerfahrung durch zwischenmenschliche Kommunikation am deutlichsten zum Ausdruck. Camus konnte diese dritte Phase nur fragmentarisch ausarbeiten. Sie lässt sich

in seinem posthum erschienenen autobiographischen Roman „Der erste Mensch“ und in seinen Tagebüchern nachvollziehen. Dieser dritte und letzte – jedoch unvollendete – Werkzyklus der Liebe lässt sich nach Camus unter dem antiken „Mythos der Nemesis“ zusammenfassen. Nemesis steht hier für ein gesundes Mittelmaß, das Maß der Mitte. Nemesis sieht Camus nicht in erster Linie als Rachegöttin, sondern als die Göttin des Maßes:

> „Nemesis wacht, die Göttin des Maßes, nicht der Rache. Alle, die die Grenzen überschreiten, werden von ihr unerbittlich gestraft“ (Camus, Hochzeit des Lichts).

Wie in vielen anderen Sinnentwürfen zur Kunst des Liebens plädiert auch Albert Camus für die aktive Form des Liebens und nicht für das passive Geliebtwerden. Hierzu zwei Zitate:

> „Wer je das Glück hatte, einmal heftig zu lieben, wird sein Leben verbringen auf der Suche nach dieser Glut und diesem Licht“ (Camus, Hochzeit des Lichts).

> „Denn nicht geliebt zu werden ist nur misslicher Zufall, nicht zu lieben jedoch ist Unglück“ (Camus, Hochzeit des Lichts).

In der Fähigkeit zu lieben, gipfelt für Camus der Sinn des Lebens. In seinem Tagebuch verdeutlicht er dies wie folgt:

> „Wenn ich hier eine Morallehre schreiben müsste, würde das Buch 100 Seiten umfassen, und davon wären 99 leer. Auf die letzte würde ich schreiben: „Ich kenne nur eine einzige Pflicht, das ist die Pflicht zu lieben“ (Camus, Tagebücher 1997).

Bereits in seinen frühen autobiographischen Schriften beschrieb Camus wiederholt die Freuden und Wollust der sinnlichen Liebe, die er wohl selbst ausgiebig gelebt hat. Körperliche Liebe und Sexualität sind für ihn Ausdruck der Sinnlichkeit der Liebe.

Die Camus-Kennerin Annemarie Piper (1984) fasst diese treffend wie folgt zusammen:

> „Der Mensch ist mithin für Camus nur dort ganz Mensch, wo er liebt, und lieben heißt im umfassenden Sinn: sich leidenschaftlich auf alles Lebendige einlassen, in der Öffnung aller Sinne für die Schönheit des Lebendigen das eigene Leben bejahen. In der liebenden Vereinigung mit dem Lebendigen fallen kosmischer Akt und erotischer Akt unterschiedslos zusammen und durchdringen sich in wechselseitiger Einheit“ (Piper 1984).

Anne-Kathrin Reif legte zu diesem Thema im Jahre 1999 ihre philosophische Dissertationsschrift vor: „Die Welt bietet nicht Wahrheiten, sondern Liebesmöglichkeiten. Zur Bedeutung der Liebe im Werk von Albert Camus.“

Erfreulicherweise rechtzeitig zum Gedenktag des 100. Geburtstags erschien schließlich eine Fortführung dieser Gedanken in Buchform: „Albert Camus – vom Absurden zur Liebe“ (Reif 2013). Treffsicher wählte sie bereits in ihrer Dissertation das vielleicht wichtigste Thema für einen sinnorientierten Lebensentwurf nach

Camus: das Erkennen, Ergreifen und Umsetzen von Liebesmöglichkeiten im zwischenmenschlichen Miteinander. Hierzu ist nach Camus das Zeiterleben von Kairos wichtig: der rechte Augenblick für das Erkennen und Umsetzen von Liebesmöglichkeiten.

Alles hat seine Zeit! Und wer seine Möglichkeiten in seinem Leben versäumt, wird diese meist nicht mehr nachholen können. Deshalb das unmissverständliche Credo von Albert Camus: Lebe jetzt und lebe intensiv. Schiebe nichts auf und ergreife mutig deine Liebesmöglichkeiten!

Sowohl in der persönlichen Lebensbewältigung und Selbstverwirklichung als auch im kollektiven und politischen Engagement erweist sich Albert Camus als ein aktueller Prophet der Moderne. Seine Botschaften bringt er in bildhafter Sprache und leidenschaftlicher Poesie zu den Menschen, die eines Literatur-Nobelpreisträgers würdig sind.

Literaturverzeichnis:

Bedeniĉec, Helena*: Ein Vergleich der Sinnbegriffe aus der Perspektive der Existenzphilosophie Albert Camus' und der Sicht der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls*, Universität Wien, Diplomarbeit. 11/2008
Camus, Albert: *Der erste Mensch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995
Camus, Albert: *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997
Camus, Albert: *Tagebücher*, 2 Bände. Band 1: 1935–1951, Band 2: 1951–1959, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997
Camus, Albert: *Der Fremde*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999
Camus, Albert: *Die Pest*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999
Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2003
Camus, Albert: *Hochzeit des Lichts*. Hamburg: Arche Literaturverlag, 2013
Csef, Herbert: „Die Sinnkrise des modernen Menschen.“ In: Csef, Herbert (Hrsg.): *Sinnverlust und Sinnfindung in Gesundheit und Krankheit*. Würzburg: Könighausen & Neumann, 1998, S. 13–32
Csef, Herbert: „Der Zeitgeist und die Frage nach dem Sinn des Lebens.“ Existenzanalyse 16, (1999) 4–12
Csef, Herbert: „Fragen nach dem Sinn des Lebens. Daseinsanalytische und anthropologische Aspekte.“ Jahrbuch für Daseinsanalyse 1, 2000, S. 114–127
Csef, Herbert: „Albert Camus zum 100. Geburtstag.“ Universitas 2014
Frankl, Viktor Emil: *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1987
Frankl, Viktor Emil: „*… trotzdem Ja zum Leben sagen*“ *– Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997
Jung, Willi (Hrsg.): *Albert Camus oder der glückliche Sisyphos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013
Kampits, Peter, Bouchentouf-Siagh, Zohra: *Zur Aktualität von Albert Camus*. Wien: Picus, 2001
Meyer, Martin: *Albert Camus – Die Freiheit leben*. München: Hanser, 2013
Onfray, Michel: *Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus*. München: Knaus, 2013
Piper, Annemarie*: Albert Camus*. München: C.H. Beck Verlag, 1984
Radisch, Iris: *Camus: Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2013
Reif, Anne-Kathrin: *Die Welt bietet nicht Wahrheiten sondern Liebesmöglichkeiten. Zur Bedeutung der Liebe im Werk von Albert Camus*. Inaugural-Dissertation. Wuppertal, 1999
Reif, Anne-Kathrin: *Albert Camus – Vom Absurden zur Liebe*. Königswinter: Djre Verlag, 2013

Sändig, Brigitte: *Albert Camus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995, neu 2000
Todd, Olivier: *Albert Camus*. *Ein Leben*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999

Zum Autor

Herbert Csef, Universitätsprofessor für Psychosomatik, Psychoanalytiker, Facharzt für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie. Leiter des Schwerpunktes Psychosomatische Medizin und Psychotherapie in der Medizinischen Klinik und Poliklinik II des Universitätsklinikums Würzburg. Zusätzlich Leiter der Interdisziplinären Psychosomatischen Tagesklinik des Universitätsklinikums. Vorstandsvorsitzender des Psychotherapeutischen Kollegs Würzburg (Weiterbildungsinstitut für Psychotherapie und Psychoanalyse).

Korrespondenzadresse

Professor Dr. med. H. Csef
Schwerpunktleiter Psychosomatische Medizin und Psychotherapie
Zentrum für Innere Medizin
Medizinische Klinik und Poliklinik II
Oberdürrbacher Straße 6
97080 Würzburg
Kontakt: Csef_H@ukw.de

IZPP INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Pragmatismus und radikaler Empirismus: William James und die Suche nach einem neuen Weg des Denkens

Mario Seifert

1 Einleitung

Im Folgenden habe ich es mir zur Aufgabe gemacht, James’ *Pragmatismus* und *radikalen Empirismus* darzustellen und dabei – ganz in seinem Sinne – nicht nur die einzelnen Teile, sondern auch das Verbindende seines Denkens hervorzuheben.

James verstand sein Denken maßgeblich als ein *empirisches*, d. h., dass er nicht *a priori* bestimmte Begriffe voraussetzte, wie z.B. Platon die *Ideen* oder Hegel den *absoluten Geist*, sondern dass sein Denken in der unmittelbar erfahrbaren Lebenswelt, aus einem „wirkliche[n] und lebendige[n] Zweifel“[1] heraus, seinen Anfang nimmt und erst dann – als Reaktion auf diese Lebenswelt – zu Begriffen findet.

Ganz so will ich es auch in diesem Aufsatz halten: Er stellt einen ersten Versuch dar, James’ Denken von seiner Lebenswelt her verständlich zu machen, sozusagen als eine Antwort auf diese. Dazu werde ich im ersten Kapitel die Lage der Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, die damit verbundenen Aporien und James’ Lebenskrise zu skizzieren versuchen. Das zweite Kapitel widmet sich dann ausführlich dem Pragmatismus, während das dritte den radikalen Empirismus behandelt und dabei auch auf *Das Pluralistische Universum* Bezug nehmen wird.

2 Das Dilemma der Philosophie, ihr Scheitern am wirklichen Leben – James’ Lebenskrise und die Suche nach einem neuen Weg

In England und Amerika ging die erste Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts mit einer Stärkung der Orthodoxie (z.B. die Evangelikalen der Clapham-Sekte) einher und erst die zweite Hälfte des Jahrhunderts führte in einen wissenschaftlich motivierten Atheismus und Agnostizismus, wie es ihn in Frankreich schon seit der Zeit der Aufklärung und der Revolution gegeben hatte. Der Verlust des Glaubens wurde „als unvermeidliche Konsequenz aus dem Aufstieg der Naturwissenschaften oder aus der Entwicklung der neuzeitlichen Wirtschaftsordnung“ verstanden. Eine wichtige Rolle spielte hierbei die Darwin’sche Theorie, die mit dem „Nachweis der Möglichkeit eines Plans ohne Planer“ den teleologischen Gottesbeweis, auf den sich besonders in den protestantischen Ländern der Glaube gestützt hatte, entkräftete.[2] James drückt dies später so aus: „Seitdem aber der Darwinismus den Zweckgedanken aus den Geistern der Naturforscher herausgetrieben hat, seitdem hat der Theismus seinen Halt verloren.“[3] So konnte an den „traditionellen Welt- und Lebensanschauungen“ aufgrund des „Ausschließlichkeitsanspruch[es]“ der „szientifischen Wirklichkeitserkenntnis“ nicht mehr festgehalten werden[4].

In der Philosophie gab es einerseits ein empiristisches Lager, das bereit war, dem naturwissenschaftlichen Materialismus zu folgen. Hier fanden sich Philosophen wie Ernst Haeckel[5], der Gott spöttelnd als ein „ein

gasförmiges Wirbeltier“ bezeichnete oder Philosophen wie Herbert Spencer und William K. Clifford. Letzterer prangerte im moralisierenden Predigt-Ton diejenigen an, die es wagten, sich ein Weltbild anzueignen, das die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis überschritt:

> Wird ein Glaube ohne ausreichenden Beweis angenommen, so ist die Freude nur eine gestohlene [...]. Sie ist sündhaft, weil sie in Missachtung unserer Pflicht gegen die Menschheit gestohlen ward. Diese Pflicht besteht darin, da[ss] wir uns vor solchem Glauben wie vor einer ansteckenden Seuche hüten [...]. Es ist immer, überall und für jeden ein Fehler, etwas ohne ausreichenden Beweis zu glauben.[6]

Andererseits gab es ein rationalistisches Lager, das alle Widersprüche in einer höheren Einheit durch letztbegründende Prinzipien wie den absoluten Geist aufgehoben wissen wollte. Dieses höhere Prinzip wurde dann oft religiös als allwissender Denker ausgedeutet. In dieses Lager gehörten vor allem Neuhegelianer wie Thomas Hill Green, Francis Herbert Bradley und James’ Kollege Josiah Royce.

Beide, Empirismus wie Rationalismus, beanspruchen Objektivität und damit die Deutungshoheit über die Welt. Beide begründen diesen Anspruch, indem sie ihr jeweiliges System als notwendiges Resultat der Logik darstellen. Insofern, als dass sie ihre Systeme durch den Verweis auf die Logik als unhinterfragbar und zwingend erscheinen lassen und so jede andere Betrachtungsweise von vornherein verbieten – den Denker auf ihrem fest umrissenes Terrain festhalten wollen – handelt es sich bei ihnen um totalitäre Systeme. Später wird James genau diese Art des Ausschließlichkeitsanspruches infrage stellen, indem er die Entscheidung für das eine oder andere System als ein Ergebnis des philosophischen Temperaments, also als emotionale und damit letztlich irrationale Entscheidung enlarvt: Zwar sind sowohl Empirismus als auch Rationalismus in sich logisch geschlossene Systeme, doch die ursprüngliche Entscheidung selbst – nämlich für das eine oder das andere System – ist nicht logisch begründbar, sondern hängt davon ab, ob man eher *tender-minded* (rationalistisches Temperament) oder eher *tough-minded* (empiristisches Temperament) ist.[7] Die Bezugnahme auf objektive Gründe sei also etwas Sekundäres, was es erlaube die eigentlichen, unausgesprochenen Argumente zu maskieren:

> Die Geschichte der Philosophie ist zum großen Teile die Geschichte des Aufeinanderprallens menschlicher Temperamente. [...] Was für ein Temperament immer ein Philosoph von Fach besitzt, immer versucht er, wenn er philosophiert, sein Temperament zu unterdrücken. Temperament ist keine konventionell anerkannte Begründung, und deshalb will er für seine Schlüsse nur unpersönliche Begründungen ins Treffen führen. Tatsächlich aber wird seine Geistesrichtung durch sein Temperament weit stärker beeinflu[ss]t, als durch seine streng objektiven Prämissen. [...] So kommt in unsere philosophischen Diskussionen eine gewisse Unaufrichtigkeit hinein. Das stärkste von allen Argumenten wird nie ausgesprochen.[8]

Da nun aber sowohl Empirismus als auch Rationalismus ihre eigentlichen Motive unterschlagen und gleichzeitig die Logik als unhinterfragbaren Grund ihrer Weltanschauung propagieren, erscheinen dem „Liebhaber“ der Philosophie die totalitären Forderungen der Logik als zwingend. Dieser Zwang verbiete es, den „Liebhaber[n]“ der Philosophie sich das Beste aus beiden Weltbildern herauszusuchen, wie es der philosophische Laie tun würde. Stattdessen seien sie dazu verdammt, bei „zuviel Inkonsequenzen und Unstimmigkeiten in [ihren] Überzeugungen“ „kein ruhiges Denkgewissen“ zu haben.[9]

In seiner ersten Pragmatismus-Vorlesung, *Das gegenwärtige Dilemma in der Philosophie* (1906), spricht James jenen „Liebhaber“ der Philosophie direkt an:

> So liegt denn folgendes Dilemma vor Ihnen: Sie finden den Empirismus verbunden mit Entwertung des Menschen und mit Leugnung der Religion. Oder sie finden eine rationalistische Philosophie, die sich zwar religiös nennen darf, die sich aber fern hält von jedem Kontakt mit wirklichen Tatsachen, mit unseren Freuden und Schmerzen.[10]

Ihm, dem „Liebhaber“ der Philosophie, bleibt also nur die Wahl zwischen zwei Weltanschauungen, die es beide nicht schaffen, dem Menschen gerecht zu werden. Der Empirismus spricht dem Menschen, indem er einen naturwissenschaftlichen Determinismus vertritt, alle Freiheit ab und macht ihm Religion zu etwas Unmoralischem. Kurz: Der Empirismus entwertet den Menschen. Der Rationalismus hingegen flüchte sich vor „der rau[...]en Welt der Wirklichkeit“[11] in intelligible Welten und verlöre so „den Zusammenhang mit dem konkreten Leben“[12]. Kurz: Der Rationalismus lässt die Menschen mit ihren alltäglichen Nöten allein.

Im schlimmsten Falle führt diese Aporie der Weltanschauungen zu einer Aporie des Menschen, der sich an ihnen orientiert. James selbst hatte sich in einer solchen Lebenskrise befunden. Als er sich zwischen 1867 und 1868 während seines Medizinstudiums für achtzehn Monate in Deutschland aufhielt, fiel er in eine tiefe Depression: Von „[s]chlechte[r] Gesundheit“ und einem „Gefühl der Fruchtlosigkeit des eigenen Daseins“ ist die Rede.[13] Wieder in Amerika (Winter 1869/70[14]), fand diese Depression ihren Höhepunkt in einer Grenzerfahrung, von der James später – damals unter falschem Namen – in seinen *Varieties* einen Bericht veröffentlichte. Hier schreibt er, dass er sich in einer schlechten nervlichen Verfassung befunden habe [15] und fährt fort:

> Während ich mich, was meine Zukunft betraf, in diesem Zustand von philosophischem Pessimismus und allgemeiner Niedergeschlagenheit befand, ging ich eines Abends in der Dämmerung in einen Ankleideraum [...], als mich plötzlich, ohne irgendeine Warnung, als käme sie direkt aus der Dunkelheit, eine entsetzliche Existenzangst überfiel.

Gleichzeitig, so James, sei ihm vor seinem geistigen Auge das Bild eines geistig Kranken erschienen, den er zuvor in einer Anstalt gesehen habe.

> Das Bild und meine Angst gingen eine Art Verbindung miteinander ein. Diese Gestalt bin ich, dachte ich, jedenfalls potentiell. Nichts von dem, was ich habe, kann mich vor diesem Schicksal schützen, wenn die Stunde für mich schlägt, so wie sie für ihn geschlagen hat. Ich empfand solchen Abscheu vor ihm und fühlte gleichzeitig mein nur augenblickliches Anderssein so deutlich, da[ss] es war, als schwände etwas bis dahin Festes in meiner Brust völlig dahin, und aus mir würde ein bibbernder Angsthaufen.

Das Universum, so James, sei für ihn seit diesem Erlebnis völlig verändert gewesen. Monatelang noch sei er morgens mit „entsetzlicher Angst“ aufgewacht. Aus Furcht sonst verrückt zu werden, habe er sich immer wieder Worte aus der heiligen Schrift aufgesagt.[16]

Diese einschneidende, existenzielle Erfahrung, fällt in eine Zeit, in der sich James mit der Möglichkeit der Willensfreiheit beschäftigte und selbst drohte – wie jener „Liebhaber“ der Philosophie –, zwischen den logi-

schen Notwendigkeiten von Rationalismus und Empirismus zermalmt zu werden. Obwohl er, seinem Selbstverständnis nach, eindeutig dem Empirismus zugeneigt war, wollte er sich mit einem areligiösen Weltbild, das mit seinem Determinismus selbst die Willensfreiheit verneint, nicht abfinden. Einem Determinismus, der in seinem mechanischen Vollzug jenen Geisteskranken zu dem gemacht hatte, der er nun war und der „jedenfalls potentiell“, ohne dass James frei wäre, dagegen etwas zu tun, auch vor ihm nicht haltmachen würde.

In einem Brief von 1869 an Th. W. Ward scheint James bereits die Möglichkeit eines *Und* von Natur und Vernunft zu ahnen, wenn er dieses auch noch nicht so recht zu formulieren weiß:

> Ich bin in eine empirische Philosophie versunken. Ich fühle, da[ss] wir durch und durch Natur, da[ss] wir gänzlich bedingt sind, da[ss] nicht ein Schwänzeln (wiggle) unseres Willens als Folge der physikalischen Gesetze übrig bleibt; und dennoch sind wir in Fühlung mit Vernunft. Wie soll man das begreifen? [...] Es ist nicht so, da[ss] wir ganz Natur wären *außer* einem Punkt, der Vernunft ist, sondern alles ist Natur *und* alles ist zugleich Vernunft. Wir werden sehen! Donnerwetter! Wir werden sehen![17]

Nach seiner Grenzerfahrung dann – er hat zwischenzeitlich Charles B. Renouviers zweiten *Essai* gelesen und sich dessen Lehre vom *freien Willen* zu eigen gemacht[18] –, kann sich James von seiner Aporie, von seinem „Gefühl der Fruchtlosigkeit des eigenen Daseins“ befreien. In einem Tagebucheintrag von 1870 schreibt er voll Enthusiasmus:

> Mein erster Akt des freien Willens soll sein, an den freien Willen zu glauben. Ich will mich bloßer Spekulation und kontemplativer *Grüblerei* enthalten und das Gefühl der moralischen Freiheit pflegen .... Nicht in Maximen, nicht in *Anschauungen*, sondern in gehäuften Akten des Denkens liegt die Rettung. In letzter Zeit erschien mir der Selbstmord als männlichste Form des Wagemutes, jetzt will ich einen Schritt weiter gehen: ich will glauben an meine individuelle Realität und schöpferische Kraft ..., ich will glauben an die selbstherrliche Widerstandsfähigkeit des Ich gegenüber der Welt. Leben soll aufgebaut werden auf Handeln, Ertragen, Schaffen.[19]

James Denken ist also – und dies zu zeigen, darauf kam es mir in diesem Kapitel an – durch ein wirklich existenzielles Interesse, durch einen „wirkliche[n] und lebendige[n] Zweifel“[20], motiviert. James selbst hat erlebt, dass Weltanschauungen das Leben lähmen und einen Menschen handlungsunfähig machen können und sich deshalb auf die Suche nach einem neuen Weg des Denkens gemacht. Im Folgenden kommt es mir nun darauf an, James' Philosophie, die aus jener Suche entstanden ist, darzustellen.

3 Der Pragmatismus

3.1 Pierce und die Klärung der Ideen

Entscheidend für diesen neuen Weg, der eine echte Alternative zum klassischen Empirismus und Rationalismus bieten sollte, war die Bekanntschaft mit Charles Sanders Peirce. Beide waren in den 70er Jahren Mitglieder einer philosophischen Diskussionsgruppe, dem sogenannten „Metaphysical Club“, von dem aus die pragmatistische Bewegung ihren Ausgang nahm.[21] Dabei spielten die Aufsätze *Die Festlegung einer Überzeugung* (1877) und *Wie unsere Ideen zu klären sind* (1878) eine entscheidende Rolle.

Im ersteren unterscheidet Pierce zwei Zustände, den des Zweifelns und den des Überzeugtseins. Zweifel, ein „unangenehmer und unbefriedigender Zustand“, dränge uns dazu, die offenen Fragen zu beantworten, zu „for-

schen“ – also zu einem Urteil zu finden. Die so gewonnenen Überzeugungen leiteten dann in der Praxis unser Handeln. Dies bedeutet, dass wir uns, wenn wir in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand Zweifel hegen, nur solange unserem Urteil enthalten können, solange wir von der Praxis nicht dazu gezwungen werden, mit diesem Gegenstand umzugehen. Sind wir dann in der Praxis plötzlich mit jenem Gegenstand konfrontiert und sind gezwungen auf ihn zu reagieren, so erweist es sich als Vorteil, wenn wir bereits zu einem Überzeugtsein (d. h. zu einer Verhaltensgewohnheit) in Bezug auf ihn gelangt sind, denn so können wir unnötiges Zögern vermeiden.[22]

In dem anderen Aufsatz, *Wie unsere Ideen zu klären sind*, formuliert Pierce erstmals die *pragmatische Maxime*, die das Verhältnis von Denken, Überzeugtsein, Verhaltensgewohnheit und Handeln präzisiert: „Überlege, welche Wirkung, die denkbarerweise praktische Relevanz haben könnte, wir dem Gegenstand unseres Begriffs in unserer Vorstellung zuschreiben. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffs des Gegenstandes.“[23] Ein Begriff bedeutet also nach Pierce genau das, was wir ihm an Wirkungen von praktischer Relevanz zuschreiben.

Der Pierce’sche Pragmatismus fand allerdings erst durch den von James gehaltenen Vortrag, *Philosophical Conceptions and Practical Results* (1898) breitere Aufmerksamkeit und auch der Begriff *Pragmatismus* wird erst durch diesen Vortrag bekannt.[24]

3.2 James’ Pragmatismus

James übernimmt im Wesentlichen den Pragmatismus Pierce’scher Prägung:

> Um also vollkommene Klarheit in unseren Gedanken über einen Gegenstand zu bringen, müssen wir nur erwägen, welche praktischen Wirkungen dieser Gegenstand in sich enthält, was für Wahrnehmungen wir zu erwarten und was für Reaktionen wir vorzubereiten haben. Unsere Vorstellung von diesen Wirkungen, mögen sie mittelbare oder unmittelbare sein, machen dann für uns die ganze Vorstellung des Gegenstandes aus [...].[25]

Pragmatismus bedeutet ihm zunächst eine Methode, „wie eine theoretische Diskussion geführt werden kann“[26] – eine Methode, mit der sich „philosophische Streitigkeiten schlichten [lassen], die sonst endlos wären.“[27] Die pragmatische Frage – „Was für ein Unterschied würde sich praktisch für irgend jemanden ergeben, wenn das eine und nicht das andere Urteil wahr wäre?“[28] – ermöglicht es zu entscheiden, ob philosophische Kontroversen überhaupt von Bedeutung sind, oder ob es sich bloß um leere Wortplänkeleien handelt:

> Wenn es keinen praktischen Unterschied macht, welche von zwei Aussagen wahr ist, dann handelt es sich in Wahrheit um ein und dieselbe Aussage in zwei unterschiedlichen sprachlichen Formen; wenn es keinen praktischen Unterschied macht, ob eine gemachte Aussage wahr oder falsch ist, dann hat diese Aussage keine wirkliche Bedeutung.[29]

Wird dann eine Kontroverse als eine „echte“ erkannt, kann sie durch die pragmatische Methode in einem neuen Licht diskutiert werden. Insgesamt kann der Pragmatismus als „Aufklärung des Denkens im Lichte des Praxis“[30] bezeichnet werden. Aufklärung auch deshalb, weil „James [...] der Auffassung [ist], da[ss] die Menschen von jeher die pragmatische Methode befolgt haben, wenn auch nicht wissentlich, und da[ss] es dem Pragmatismus nur darum geh[e], diese Methode bewu[ss]t zu machen, und mit ihrer Hilfe die Praxis des menschlichen Lebens zu erhellen und zu verbessern.“[31]

Der Pragmatismus überwindet dabei den Rationalismus, indem er nicht bei „Problemlösungen, die nur Worte sind", stehen bleibt, sondern „aus jedem solchen Wort seinen praktischen Kassenwert (cash-value) [herausbringt], [...] es innerhalb des Stroms [der] Erfahrungen arbeiten [lässt]."[32] „Dann erscheint es nicht mehr als Lösung [eines Welt-Rätsels], sondern vielmehr als ein Programm für neue Arbeit, und, genauer gesagt, als einen Hinweis auf die Mittel, durch welche existierende Realitäten *verändert* werden können."[33] Dem Pragmatismus kommt es also darauf an, die Realität zu verändern; er versteht sich als Meliorismus.

Als Methode kann er selbst keine inhaltlichen Ergebnisse bieten, sondern wählt aus den Ergebnissen, Theorien und Begriffe inhaltlicher Anschauungen diejenigen aus, die sich wegen ihrer praktischen, lebensweltlichen Vorzüge als Werkzeuge zur Verbesserung der Realität gebrauchen lassen.[34] Den rein inhaltlichen Aspekten verschiedener Anschauungen als solchen steht der Pragmatismus neutral gegenübersteht. Diese pluralistische Tendenz des Pragmatismus wird durch die Korridor-Metapher Giovanni Papinis[35] verdeutlicht:

> Der Pragmatismus liegt [...] in der Mitte unserer Theorien, wie ein Korridor in einem Hotel. Unzählige Zimmer gehen auf diesen Korridor. In dem einen dieser Zimmer finden Sie vielleicht einen Mann, der an einer atheistischen Schrift arbeitet, im nächsten einen anderen, der auf seinen Knien um Glaube und Kraft betet, in einem dritten einen Chemiker, der die Eigenschaften eines Körpers untersucht. In einem vierten, wird ein System idealistischer Metaphysik entworfen und in einem fünften wird die Unmöglichkeit jeder Metaphysik bewiesen. Ihnen allen aber gehört der Korridor zu eigen. Alle müssen ihn passieren, wenn sie einen praktikablen Weg in ihre Zimmer oder aus denselben brauchen.[36]

Der Pragmatismus bemüht sich also, die unterschiedlichsten Anschauungen ausschließlich in Hinsicht auf ihre praktischen Folgen zu bewerten und untereinander zu harmonisieren. Dabei sind für den Pragmatismus „alle Theorien nur Werkzeuge, nur Anpassungen der Gedanken an die Tatsachen [...] und keineswegs Offenbarungen oder intellektualistische Lösungen eines göttlichen Welträtsels"[37]. So holt er vor allem den rationalistischen Philosophen aus seinen „idealistischen Parallelwelten" in die Realität der Lebenswelt zurück und versetzt ihn in die Position des einzelnen Menschen, der vor den Problemen des wirklichen Lebens steht. Diesem können bei der Bewältigung seiner täglichen Probleme metaphysische Wahrheiten – die nicht erfahrbar sind und deshalb mit der wirklichen Welt in keinem praktischen Zusammenhang stehen (von dem Gewähren moralischer Ferien abgesehen[38]) –, nicht weiter helfen.

3.3 Pragmatismus und Metaphysik

James wendet die Pragmatische Methode an, um zu zeigen, dass es sich bei rationalistische Prinzipien wie Substanz, Seele, Zweck, Ursache, usw. nur um Worte handelt, nicht aber um Erklärungen: „Gleich dem Wort „Ursache" ist das Wort „Seele" nur ein theoretischer Lückenbüßer – es bezeichnet eine Stelle, die später von einer wirklichen Erklärung auszufüllen ist."[39] Für James sind rationalistische Prinzipien lediglich aus der Mannigfaltigkeit der Einzeltatsachen abstrahierte Begriffe, die man dann – erst in einem zweiten Schritt, also nachträglich – den Einzeltatsachen als deren eigentliche Ursache unterschiebe. Diese nominalistische Herangehensweise wendet James auch auf den Begriff der Wahrheit an: „Es hat vielleicht nie ein klassischeres Beispiel dafür gegeben, wie eine Idee zuerst aus konkreten Tatsachen abstrahiert und dann dazu verwendet wurde, diesen Tatsachen gegenüber zu treten und sie in Abrede zu stellen."[40] Hier zeigt sich die anti-metaphysische Haltung des Pragmatismus gegenüber rationalistischen Worthülsen, welche die Klarheit des Denkens nur trüben und uns von der wirklich erfahrbaren Welt abtrennen. James spricht hier auch von „*verderbte[m] Intellektualismus*"[41].

Trotz dieser anti-metaphysischen Haltung fragt James:

> Welcher Unterschied ergibt sich für unseren Lebensplan, je nachdem wir annehmen, da[ss] die Tatsache der Erfahrung zwecklose Gruppierungen blinder Atome, die sich nach ewigen Gesetzen bewegen, oder glauben, da[ss] die Tatsachen, auf die Vorsehung Gotteszurückzuführen sind[?][42]

Und er muss anerkennen, dass ein Leben, will es wirklich existentiell lebendig sein, eine Haltung gegenüber der Gesamtheit der Dinge, gegenüber der Beschaffenheit des Universums und dem Ziel, auf das dieses zuläuft, einnehmen muss:

> Nun würde es dem Geist des Lebens direkt widersprechen, wenn man sagen wollte, unser Geist müsse in einer Frage, wie es die der Welterlösung ist, gleichgültig oder neutral bleiben. Wer hier neutral zu sein behauptet, charakterisiert sich damit selbst als Narr und als Lügner.[43]

Hier kritisiert James den empirischen Materialismus, der das Bedürfnis nach einem verheißungsvollen „Gesamtrahmen“ unseres Handelns, z. B. in der Form religiösen Glaubens, nicht anerkennt. Für James gilt: „Allein der Glaube an geistige Wesen in all seinen Formen hat es immer mit einer Welt der *Verheißungen* zu tun, während die Sonne des Materialismus in einem Meer der Enttäuschungen untergeht.“[44]

Obwohl James also rationalistische Prinzipien ablehnt, erkennt er spekulative Hypothesen wie Gott oder Welterlösung immer dann an, wenn sie uns in unserem Denken und Handeln voranbringen. Er begründet also metaphysische Begriffe nicht mit *Prinzipien*, sondern rechtfertigt sie durch *Ultimates*, also nicht durch die ersten, sondern durch die letzten Dinge. Diese Umkehrung hält James für so bedeutend und revolutionär, dass er sie mit der Reformation vergleicht:

> Sehen Sie nun, wie all diese letzten Fragen sich in den Angeln drehen. Anstatt rückwärts zu blicken auf Prinzipien, auf ein erkenntnistheoretisches Ich, einen Gott, ein Kausalitätsprinzip, einen Zweck, einen freien Willen, und statt all diese Begriffe für sich selbst zu betrachten, als etwas Hohes, über den Tatsachen erhabenes, verschiebt der Pragmatismus den Standpunkt und blickt nach vorwärts und schaut den Tatsachen selbst ins Gesicht. Die wirklich vitale Frage für uns ist die: Was will die Welt werden? Was kann das Leben aus sich machen? [...] Es wird dies eine Änderung im „Sitz der Autorität“ sein, die beinahe an die protestantische Reformation erinnert.[45]

Die Frage nach dem, „[w]as [...] die Welt werden [will]“, beantwortet James bereits in *Der Pragmatismus*, mit der Hypothese des *noëtischen Pluralismus*[46], den er später in *Das pluralistische Universum* feiner ausarbeitete. Dieser Pluralismus akzeptiert die Welt als eine Mannigfaltigkeit, als eine Anzahl von Möglichkeit, ohne diese unter einer höheren Verbindungsinstanz zu einer monistischen Einheit zusammenfügen und vereinheitlichen zu wollen. Dennoch, obschon diese Einheit für den James’schen Pluralismus noch nicht gegeben ist, will James ihre Möglichkeit und damit die Verheißung, dass diese Einheit einmal erreicht werden könnte, nicht ausschließen, vielmehr sei sie eine wirkliche Hoffnung:

> Wäre diese Hypothese berechtigt, dann würde die vollständige Einheit am Ende der Dinge und nicht am Anfang zu suchen sein. Mit anderen Worten: Der Begriff des „Absoluten“ wäre durch den des „Letzten“ (Ultimate) zu ersetzen. Die beiden Begriffe hätten denselben Inhalt – das Maximum an Vereinheitlichung – aber ihre Zeitrelation wäre umgekehrt worden.[47]

Dieser Wechsel im Denken, den der Pragmatismus mit sich bringt, lässt sich kurz und bündig als: „Entscheidend ist nicht das Woher, sondern das Wohin.“[48] – zusammenfassen[49]. Es ist ein Wechsel der sich – gelingt es einem, ihn ins eigene Denken zu integrieren –, entscheidend auf die Art und Weise, wie Fragen der Philosophie, Wissenschaft und des Lebens gestellt und gelöst werden, auswirkt.

Man kann hier davon sprechen, dass James eine Aposteriori-Metaphysik vertritt, also eine Metaphysik, die sich nicht auf ewige Prinzipien stützt (Apriori-Metaphysik), sondern „lediglich die Prämissen der Einzelwissenschaften bewerten und verhandeln will“.[50] „Metaphysik, so könnte man deshalb auch sagen, ist [für James] Revision des naturwissenschaftlichen Weltbildes zugunsten eines einheitlichen Wissens über diese Welt als ganzer [...].[51]

Der Standpunkt, von dem aus James die Prämissen der Einzelwissenschaften bewertet, ist der pragmatistische (Korridor-Metapher Papinis). Nur die unmittelbare Erfahrung – die reine Erfahrung, wie sie James später nennen wird – kann uns die Frage beantworten, ob uns eine Idee hemmt oder ob sie unser Leben lebbarer und reicher macht. „Es gibt bloß *eine* völlig sichere Wahrheit, und das ist die, welche selbst der pyrrhonistische Skeptizismus bestehen lä[ss]t – die Wahrheit, da[ss] der gegenwärtige Bewu[ss]tseinszustand existiert.“[52] Alle Prämissen die diese Grunderfahrung übersteigen, rationalistische wie empiristische, sind demnach etwas aus dieser unmittelbaren Erfahrung Abgeleitetes, also etwas Sekundäres, was von der Aposteriori-Metaphysik immer wieder neu bewertet und dessen Gültigkeit immer wieder auf bestimmte Bereiche begrenzt werden kann und muss.[53]

3.4 Pragmatismus und Religion: Das Recht auf Glaube

In den *Varieties* schreibet James:

> Die natürliche Entwicklungsfähigkeit der religiösen Neigungen kann durch hemmende weltanschauliche Überzeugungen, z. B. durch pessimistische und materialistische Überzeugungen, in denen sich heute viele gute Seelen, die sich früher frei ihren religiösen Neigungen hingegeben hätten, gewissermaßen eingefroren finden; oder durch die agnostischen Einwände gegenüber dem Glauben, er sei etwas Weichliches und Schamhaftes, unter denen sich viele von uns ducken, die Angst haben, von ihren Instinkten Gebrauch zu machen. In manchen Menschen werden solche Hemmungen niemals überwunden. Sie verweigern den Glauben bis zum Ende ihrer Tage: die persönliche Energie gelangt niemals in ihr religiöses Zentrum, und dies bleibt für alle Zeiten inaktiv.[54]

James’ Ansprache *Der Wille zum Glauben* richtet sich an genau solche Menschen. Menschen, die, indem sie ein materialistisches Weltbilde angenommen haben, sich nun dazu verpflichtet fühlen, ihre religiösen Neigungen, die sich ja auf etwas Immaterielles und Unbeweisbares beziehen, zu unterdrücken.

Es sei ein „Essay zur Rechtfertigung des Glaubens, eine Verteidigung unseres Rechts, in religiösen Fragen uns auf den Standpunkt des Glaubens zu stellen, auch wenn sich unser rein logischer Intellekt nicht dazu gezwungen sieht.“[55]

James’ Argumentation beginnt mit der Definition einiger Begriffe. Er unterscheidet lebendige und tote Hypothesen:

> Als *Hypothese* wollen wir alles bezeichen, was mit dem Anspruch, geglaubt zu werden, an uns herantritt; [...] wir [wollen] von einer Hypothese entweder als einer *lebendigen* oder einer *toten* sprechen. Eine „lebendige“ ist es dann, wenn sie von dem, welchem sie sich darbietet, wirklich als Möglichkeit empfunden wird.[56]

Dabei – ob eine Hypothese *lebendig* oder *tot* ist – handele es sich nicht „um [eine] innere Eigenschaften einer *Hypothese* [...],“

> sondern um ihre Beziehung zu dem denkenden Individuum. Seine Willigkeit, zu handeln, dien[e] dabei als Maßstab. Das Maximum an Lebendigkeit [sei] einer Hypothese dann eigen, wenn die Willigkeit, unwiderruflich zu handeln, vorhanden [sei]. Eigentlich [spreche] man nur in diesem Falle von „Glauben“; [...].[57]

Den nächsten Begriff den James einführt ist der der *echten Option*:

> Die Entscheidung ferner zwischen zwei Hypothesen wollen wir eine *Option* nennen. Es gibt deren mehrere Arten. Eine Option kann sein: 1. *lebendig* oder *tot*; 2. *unumgänglich* oder *vermeidlich*; 3. *bedeutungsvoll* oder *unerheblich*; und für unsere Zwecke wollen wir eine Option dann als eine *echte* bezeichnen, wenn sie unumgänglich, lebendig und bedeutungsvoll ist.[58]

Wenn man nun vor einer echten Option steht, einer Option also, die aus zwei lebendigen Hypothesen besteht und dabei noch unumgänglich und bedeutungsvoll ist, so argumentiert James, stehe man vor einer Wahl, die logisch nicht zu entscheiden sei. Hier zeige sich vielmehr die Notwendigkeit – und damit auch die Berechtigung – Entscheidungen dem Gefühl nach also durch den Glauben zu fällen. Eine solche aus unserem *Temperament* resultierende Entscheidung für eine der Hypothesen einer echten Option kann also nicht „sündhaft“ sein, wie es Clifford behauptet hatte, sondern ist vielmehr unumgänglich:

> Der Satz, den ich vertrete ist – kurz ausgedrückt – der folgende: *Die Gefühlsseite unseres Wesens darf nicht nur*, *sondern mu[ss] eine Option zwischen verschiedenen Behauptungen entscheiden*, *wo es sich um eine echte Option handelt*, *welche ihrer Natur gemäß nicht aus intellektuellen Gründen entschieden werden kann*; *denn wenn man unter solchen Umständen sagt*: *„Triff gar keine Entscheidung sondern la[ss] die Frage offen*!“*, so ist dies selbst eine gefühlsmäßige Entscheidung – ebenso als wenn man sich für Ja oder Nein entscheidet – und mit derselben Gefahr verknüpft*, *die Wahrheit zu verlieren*.[59]

Wenn man sich also dazu entscheidet, die Frage offen zu lassen, um nicht etwas ohne Beweis glauben zu müssen, so habe man eben doch ohne Beweis etwas geglaubt, d. h. eine gefühlsmäßige Entscheidung getroffen. Denn wer die Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, ziehen lasse, tue dies, um bloß keinen Fehler zu machen und bloß keinem Irrglauben aufzusitzen. Die Option, etwas zu glauben oder nicht zu glauben, setzt also selbst eine Glaubensentscheidung voraus, nämlich die, ob glaubt, es sei besser, die Wahrheit zu erkennen und in diesem Glauben die Möglichkeit, sich zu irren, hinzunehmen, oder ob man glaubt, es sei besser, um von vornherein jenen Irrtum auszuschließen, auf die Erkenntnis der Wahrheit zu verzichten.[60] Beide Motive werden durch eine Emotion geleitet: Die Wahrheit erkennen zu wollen, geht mit Hoffnung einher, während der Wunsch Fehler um jeden Preis zu vermeiden, Ausdruck von Angst ist. Also auch hier entscheidet das philosophische Temperament. James schreibt zu diesem letztgenannten Typus:

> [W]enn jemand sagt: „Lieber bleibt für immer ganz ohne Glauben, als da[ss] ihr eine Lüge glaubt!“ – so zeigt er lediglich, da[ss] bei ihm persönlich die Angst, angeführt zu werden, vorwiegt. Er mag sich vielen seiner Hoffnungen gegenüber kritisch verhalten, aber dieser einen Furcht gehorcht er sklavisch.[61]

Demnach ist selbst Cliffords „superobjektive“ Haltung durch einen Glaubensakt bestimmt, nämlich durch den unerschütterlichen Glauben, dass es besser sei, Irrtümer zu vermeiden, als Wahrheiten zu erkennen.

Dazu fällt mir ein kleines Filmzitat ein, das zwar in keinem direkten Zusammenhang zu James steht, aber, wie ich finde, das Problem auf sehr humorvolle Weise wiedergibt. In dem Film *Das schwarze Schaf* (1960) von Helmuth Ashley, dessen Drehbuch nach Motiven der Father-Brown-Romane von Gilbert Keith Chesterton – einem Zeitgenossen James – zusammengestellt wurde, gibt es im Vorfilm einen kleinen Dialog zwischen Inspektor Graven und Pater Brown. In diesem Dialog treffen stark vereinfacht die Meinungen von Clifford (Graven) und James (Brown) aufeinander:

Inspektor Graven:
„Ich glaube nur, was ich weiß!“
Pater Brown:
„Und ich weiß nur, was ich glaube!“
Inspektor Graven:
„Das ist auch richtig – für ihren Beruf!
Für meinen ist das grundverkehrt!“
Pater Brown:
„Glauben Sie!“

Das zunächst banal klingende Zitat erhält seine Pointe durch Browns abschließendes „Glauben Sie!“, das sich immer noch auf das selbstbewusste „Ich glaube nur, was ich weiß!“ Gravens beziehen lässt und somit dessen Anspruch inhaltlich verkehrt. Brown gibt damit also zu verstehen, dass dem Wissen Gravens – auch seinem Anspruch, nur das zu glauben, was er wisse – mindestens ein Glaube in Form einer Hypothese vorausgegangen sein muss, dass es wohl sogar nur hypothetischen Charakter beanspruchen kann.

Die Frage, glauben oder nicht glauben, ist also eine Glaubensfrage.

James Haltung wird deutlicher, wenn man seine Antwort an Ch. A. Strong liest, der ihn gefragt hatte, warum er selbst kein Atheist geworden sei:

> Dies würde einen zu entscheidenden Glaubenswillen nach der negativen Seite für mich bedeuten. Es würde ein dogmatisches Nichtglauben an die Existenz irgendeines über dem normalen Menschengeist stehenden Bewusstseins bedeuten, und dies angesichts des höchst lebendigen seelischen Verkehrs von Menschen mit einem Ideal, das sich dem Gefühl aufdrängt, als ob es gleichfalls wirklich wäre (ich habe keinen solchen Verkehr – ich wollte ich hätte ihn –, aber ich kann meine Augen nicht vor seiner Lebhaftigkeit bei anderen verschließen)[...].[62]

„Die Frage, ob wir überhaupt moralischen Glauben haben sollen oder nicht,“ ist nach James eine jener Optionen, die „durch den Willen entschieden [werden].“[63] Hier zeigt sich für James die pragmatische Bedeutung des

Glaubens, denn nur wenn alle Mitglieder einer Gesellschaft an ihre moralischen Werte glauben, können diese verwirklicht werden. James demonstriert dies an einem Beispiel:

> Ein Passagierzug (seine einzelnen Insassen mögen ganz tapfere Leute sein) wird von ein paar Räubern ausgeplündert, einfach weil diese aufeinander zählen können, während jeder Passagier fürchtet, da[ss] er, wenn er sich zum Widerstand regt, erschossen wird, bevor ihm jemand zu Hilfe kommt. Hätten wir den Glauben, da[ss] sich sofort der ganze Wagen voll mit uns erheben würde, würde sich jeder einzelne von uns erheben, und Eisenbahnraub würde niemals auch nur versucht werden.[64]

Es ist also so, dass der Glaube der Hervorbringung gewisser Tatsachen vorrausgeht, wohingegen man niemals in den Genuss jener Tatsachen käme, wenn man sich gegen diesen Glauben entscheiden würde.[65] Hier zeigt sich nochmals, wie sinnlos Cliffords Position für James ist, denn, indem er darauf besteht, gewisse Tatsachen erst nachzuweisen, bevor er an sie glaubt, verhindert er in gewissen Fällen deren Entstehung.

Genauso wie mit der Moral verhalte es sich auch mit der Religion:

> Auch haben wir das Gefühl, als wende sich die Religion, indem sie an uns appelliert, an unseren eigenen tätigen guten Willen; als möchte uns der zureichende Beweis für immer vorenthalten bleiben, wenn wir nicht der Hypothese auf halben Weg entgegen kommen.[66]

Der Glaube als solcher ermöglicht es uns, zu Überzeugungen zu kommen, zu denen wir mit reiner Logik, ohne den Einsatz unseres freien Willens, nie gekommen wären. Diese Überzeugungen aber haben einen praktischen Wert für unser Leben, denn sie wirken sich auf unser Handeln aus. Es gilt also für James: „Da der Glaube am Handeln gemessen wird, so untersagt uns der, welcher die Religion für wahrzuhalten verbietet, notwendigerweise auch zu handeln.“[67]

Natürlich will uns James hier nicht zur Religiosität überreden, er sagt vielmehr, dass sich diejenigen, für die religiöser Glaube eine lebendige Option darstellt – eben weil sie Teil ihrer unmittelbaren Erfahrung ist – nicht durch die Logik der „wissenschaftlichen Absolutisten“[68] den Gebrauch ihrer „Freiheit des Glaubens“ verbieten lassen sollen.[69]

Cliffords Haltung, sich jedem Glauben zu enthalten, führt also zu einer Hemmung des Handelns, denn echte Optionen können nur durch die „Freiheit des Glaubens“, also einen Akt des freien Willens, entschieden werden, deren Entscheidung aber ist notwendig, um zu Überzeugungen zu gelangen, die dann wiederum die Grundlage unseres Handelns bilden. Die Annahme eines Glaubens hingegen führt zu Überzeugungen, die uns handlungsfähig machen und sich somit direkt auf unsere Selbst- und Weltgestaltung auswirken. Somit fällt ein pragmatistischer Vergleich eindeutig für den „Willen zum Glauben“ aus.

3.5 Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus: Wahrheit als „verbürgte Behauptbarkeit“[70]

Der pragmatische Wahrheitsbegriff ist nun eine Theorie, d. h., er ist nicht mehr gleichbedeutend mit der pragmatischen Methode, sondern geht über diese hinaus. James bezieht sich hier auf Schiller (Humanismus) und Dewey (Instrumentalismus), die mit ihren Wahrheitstheorien den wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff verallgemeinert haben. Dabei lehnt er genauso wie diese die Vorstellung von der Wahrheit als einer bloßen Abbildung der Realität, in der sich ein Gedanke „wie ein passiver Spiegel verhalte und nichts zur Wirklichkeit

hinzufüge“[71] ab. Zwar bedeutet Wahrheit im Pragmatismus auch Übereinstimmung mit der Realität, aber in einem anderen Sinne als in der klassischen Korrespondenztheorie. Die Bedeutung von Wahrheit „in unseren Überzeugungen und Gedanken“ besteht darin,

> da[ss] Gedanken, die ja selbst nur Teile der Erfahrung sind, genau in dem Umfang wahr sind, als sie uns behilflich sind, uns in zweckentsprechende Beziehungen zu anderen Teilen unsrer Erfahrung zu setzen, diese Erfahrung zusammenzufassen und, anstatt der unendlichen Reihe der einzelnen Phänomene nachzugehen, es uns möglich machen, uns mit Hilfe begrifflicher Abkürzungen innerhalb unserer Erfahrungen zu bewegen. Jeder Gedanke, der uns sozusagen als Vehikel dient, jeder Gedanke, der uns glücklich von irgend einem Teil unserer Erfahrung zu irgend einem anderen Teil hinführt, indem er die Dinge zweckentsprechend verknüpft, sicher arbeitet, vereinfacht, Arbeit erspart, ist genau in dem Umfang, in dem Grade wahr, als er dies alles tut. Jede solche Idee ist wahr als *Denkmittel*.[72]

Beziehungen zwischen Erfahrungen stimmen also dann mit der Realität überein, wenn sie funktional bestmöglich an die Realität angepasst sind, also nicht mit dieser in Konflikt geraten. Konkret heißt das, dass die Folgen unseres Handelns mit unseren Erwartungen übereinstimmen müssen.[73] Nur dann, wenn diese interempirischen Beziehungen uns zu dem gewollten, anvisierten Ziel führen – also die „Funktion des Hinführens, das der Mühe lohnt“[74], erfüllen – sind sie wahr.

Dies muss man sich so vorstellen: Bin ich neu in einem Ferienort und die Aufgabe, Lebensmittel einzukaufen, wird aktuell, so werde ich mich schlagartig an den Supermarkt erinnern, den ich bei der Anreise, als ich aus dem Fenster des Busses schaute, bemerkt hatte. Die Wahrheit, dass sich der gesehene Markt auch wirklich in meinem Ferienort befindet (zwei Erfahrungen, die als wahr zueinander in Beziehung stehen), ist also durch dieses Bemerken bei der Anreise verbürgt und nun, wenn das Problem, Lebensmittel zu besorgen, aktuell wird (eine neue Erfahrung, die sich mit den alten verbinden kann), übernimmt diese Wahrheit bei der Lösung dieses Problems eine handlungsleitende Funktion. James drückt dies so aus: „Wenn eine solche Wahrheit für eines unserer Erlebnisse bedeutsam wird, dann wird sie aus dem kaltgestellten Vorrat heraufgeholt, um in der Welt ihre Arbeit zu leisten, und dann wird unser Glaube an sie aktuell.“[75] So bedeutet „der Besitz wahrer Gedanken“, wie James weiter ausführt, „überall zugleich den Besitz wertvoller Mittel zum Handeln.“[76] Wahrheit ist hier also ein Werkzeug zur Lebensbewältigung und nur insofern Gedanken diese Funktion erfolgreich erfüllen – sich an der Wirklichkeit „bewähren“ – sind sie wahr.

Wahrheiten werden durch Erlebnisse gemacht: Wir haben eine bestimmte Vorstellung von der Wirklichkeit (wo sich der Supermarkt befindet), mit dem wir an eine neue Situation (Lebensmittel in einem fremden Ort zu besorgen) herangehen; ob die Überzeugungen und Gedanken, die mit jener Vorstellung einhergehen – kurz: unsere Wahrheiten – der Wirklichkeit genügen können, sich also erfüllen und so bestätigt und gefestigt werden, oder ob unsere Wahrheiten durch neue unerwartete Erfahrungen (z. B. es stellt sich heraus, das der gesehene Supermarkt leer steht) in Frage gestellt werden und deshalb korrigiert oder gar aufgegeben werden müssen, zeigt sich erst im Prozess des Handelns. Wenn eine Wahrheit funktioniert, so führt sie uns zu dem erwarteten und beabsichtigten Ziel, ansonsten muss sie modifiziert werden. In dem Moment, in dem uns eine Vorstellung zu dem gewünschten Ziel geführt hat, bewahrheitet sie sich. James spricht hier von *Veri-fication* und versteht diese im wörtlichen Sinne also als *Wahr-machung*.[77] In unserem Beispiel hieße das, dass ich, durch meine Wahrheit geführt, wie gewünscht an dem Supermarkt ankomme, in dem ich meine Besorgungen erfolgreich erledigen kann.

Doch, und das betont James, finden nur die wenigsten Wahrheiten von uns ihre Vollendung in einer abschliessenden Verifikation, denn Erfahrung ist etwas grundsätzlich offenes und es ist unmöglich und vor allen Dingen unnötig, an alles, was wir wahrnehmen, eine Verifikationen anzuschließen: Hätte ich z. B. aus dem Bus heraus statt des Supermarktes ein Porzellanfachgeschäft wahrgenommen, wäre diese Wahrheit wohl nie für mich bedeutend geworden und die Möglichkeit einer Verifikation praktisch irrelevant geblieben.[78] Die Wahrheit lebe „größtenteils von Kredit“, so James, denn „[a]uf einen ganz vollständigen Wahrheitsprozess komm[e] im Leben eine Millionen anderer, die in diesem embryonalen Zustand der Verifikation bl[ie]ben.“[79]

> Ein weiterer wichtiger Grund dafür, da[ss] wir im gewöhnlichen Leben auf vollständige Verifikation verzichten [würden], [sei], abgesehen von der Zeit-Ökonomie, auch der Umstand, da[ss] die Dinge nicht in lauter Einzelexemplaren, sondern in Gattungen da [seien].[80]

James macht darauf aufmerksam, dass, wenn wir eine neue Wahrheit machen, diese mit unseren alten Wahrheiten in Einklang gebracht werden muss und zwar „mit einem Minimum von Erschütterung und einem Maximum von Kontinuität“[81]. Würde mir die Vermieterin meines Ferienzimmers einen Zauberspruch verraten, den ich aufzusagen hätte, wolle ich einen gefüllten Kühlschrank haben, so würde ich sie wohl für verrückt halten, aber niemals auf die Idee kommen, den Spruch zu erproben, obwohl es mich ja nichts kosten würde. Dies hängt damit zusammen, dass die ernsthafte Annahme, dass durch einen Zauberspruch spontan Lebensmittel entstehen könnten, mein Weltbild fundamental erschüttern würde. Diese neue Wahrheit wäre mit dem Vorrat meiner alten Wahrheiten viel schlechter zu vereinbaren, als einfachere Annahmen, wie die These, dass meine Vermieterin verrückt sein, oder sich einen Spaß mit mir erlaube. So schreibt James: „Der Einfluss dieser alten Wahrheiten ist unbedingt maßgebend. Ehrliche Rücksicht auf denselben ist der erste Grundsatz, oft sogar der einzige Grundsatz.“[82] Dies, „da[ss] die Wirklichkeit Widerstand leistet“[83], muss man vor Augen haben, wenn James pointierter Wahrheitsdefinition – („‚Das Wahre‘ ist, um es kurz zu sagen, nichts anderes als das, was uns auf dem Weg des Denkens vorwärts bringt, so wie ‚das Richtige‘ das ist, was uns in unserem Benehmen vorwärts bringt. Dabei meine ich vorwärtsbringend in jeder Art und im ganzen und großen.“[84]) – Beliebigkeit unterstellt wird. James Wahrheitstheorie erlaubt es nämlich nicht – eben wegen jenem Widerstand, den der Vorrat an alten Wahrheiten leistet –, all das, was wünschenswert ist, auch als wahr anzunehmen.

Indem wir neue Wahrheiten machen, müssen diese durch eine „Verdichtungs-Operation“ dem Vorrat alter Wahrheiten einverleibt werden, dabei ist, indem manche Wahrheiten zu Gunsten der „gesamten Welterfahrung“ modifiziert oder verworfen werden müssen, das Gesamtgefüge der alten Wahrheiten in einem steten Wandel. Es wird durch ein immer feiner werdendes Beziehungsgeflecht immer besser den Tatsachen angepasst. Dem so modifizierten Wahrheitsgewebe entspricht eine neue Art, auf die Wirklichkeit zuzugreifen und damit eine Veränderung in unserem Handeln. Dies wirkt sich wiederum auf unsere Möglichkeiten, neue Erfahrungen und damit auch neue Wahrheiten zu machen, aus. So folgen neuen Wahrheiten stets neue Verdichtungsoperationen, aus denen dann, durch das veränderte Verhältnis zur Welt, wieder neue Wahrheiten hervorgehen usw. usw.[85] „Die Tatsachen selbst sind dabei nicht wahr, sie *sind* einfach. Wahrheit ist die Funktion unserer Urteile, die inmitten der Tatsachen entstehen und enden.“[86]
Wirklichkeit lässt sich demnach – hierin bezieht sich James auf Schillers Humanismus – in drei Bereiche[87] einteilen, von dem Wahrheit nur einer ist:

1. Der erste Bereich der Wirklichkeit besteht aus jenen Tatsachen, die einfach sind. Sie entsprechen der chaotisch reinen Erfahrung, dem „Strom unserer Sinneswahrnehmungen“. Sie sind ein bloßes *das*.

Chaotisch ist die reine Erfahrung deshalb, weil das Individuum hier zwar „mit vollständiger Freiheit“ aber auch „mit vollständiger Hilflosigkeit“ einer gänzlich unstrukturierten Erfahrung gegenübersteht.[88]

2. Diese ungeordnete Erfahrung nimmt der erwachsene Mensch nicht wahr, da diesem ersten Bereich der Wirklichkeit stets durch fundamentale Kategorien eine gewisse Ordnung gegeben wird: „Es ist das, was absolut stumm ist, was stets dem Verschwinden nahe ist, kurz, eine bloß vorgestellte Grenze unseres Bewu[ss]tseins“[89] Erst der Gebrauch von jenen Kategorien, nämlich denen des gesunden Menschenverstandes (Ding, Identität und Verschiedenheit, Gattung, Geister, Körper, Eine Zeit, Ein Raum, Subjekt und Attribut, kausaler Einflu[ss], Phantasie-Gebilde und Wirklichkeit)[90], bringe in „das unbeständige Wetter unserer Wahrnehmungen Ordnung“.[91] Diese Ordnung, die die reine Erfahrung, das bloße *das*, zu einem *was* macht, bildet den zweiten Bereich der Wirklichkeit.
3. Im dritten Bereich der Wirklichkeit werden dann innerhalb des von den Kategorien des gesunden Menschenverstandes vorstrukturierten Rahmens, durch unser Handeln Wahrheiten gemacht, die dann – wie oben beschreiben – den alten Wahrheiten einverleibet werden.

Demnach gibt es *eine* vom Menschen unabhängige Wirklichkeit (erster Bereich), dies ist auch deshalb wichtig, weil wir uns ja als voneinander getrennte Individuen auf ein und dieselbe Tatsache beziehen können[92] und auch müssen, wollen wir uns über ein gemeinsame Wirklichkeitsauffassung, die Grundlage eines gemeinsamen gesellschaftlichen Lebens ist, miteinander verständigen. Der Pragmatismus ist also kein Solipsismus, vergisst aber auch nicht, dass die anderen beiden Bereiche der Wirklichkeit, nämlich die Art, wie wir Tatsachen wahrnehmen, wie wir sie zueinander in Beziehung setzen und bewerten, menschliche Artefakte sind. James schreibt dazu: „Die unleugbare Tatsache, da[ss] ein Strom von Empfindungen tatsächlich da ist, die steht wohl fest. Aber das, was von diesem Strom mit Wahrheit ausgesagt wird, das ist, wie es scheint, vom Anfang bis zum Ende unsere eigene Schöpfung.“[93] Der pragmatische Wahrheitsbegriff ist ein evolutionistischer, d. h., dass das, was wir als Wahrheit erkennen, bloß Beziehungen sind, die wir in den Wechselwirkungen mit den Tatsachen als nützlich, und damit als diesen Tatsachen angemessen, erkennen. Demnach also tritt Wahrheit als etwas Menschengemachtes zu den Tatsachen hinzu und vermittelt zwischen ihnen.

Dieser evolutionistische und damit instrumentale Begriff von Wahrheit, ist dem rationalistischen Wahrheitsbegriff, der Wahrheit als etwas betrachtet, das vom menschlichen Interesse und Erkennen unabhängiges ist und somit unabhängig vom Menschen wahr ist, entgegengesetzt.[94]

4 Der radikale Empirismus

4.1 Verbindungen zwischen dem pluralistischen Universum und dem radikalen Empirismus und die Verwerfung des Intellektualismus

Der *radikale Empirismus* formuliert James *Weltanschauung*[95]. Genauso wie der Pragmatismus ist er aus den im ersten Kapitel beschriebenen Aporien und der Unvereinbarkeit von Empirismus und Rationalismus motiviert und versucht, diese Weltanschauungen zu überwinden.

Dabei nimmt der radikale Empirismus im Denken von James eine zentrale Position ein. So erklärt Flournoy: „Gleich im Mittelpunkt seiner Philosophie, gewissermaßen am Kreuzweg, von dem die Straßen in alle Richtungen ausstrahlen, steht sein radikaler Empirismus oder die Lehre von der reinen Erfahrung.“[96] Tatsächlich sind viele Elemente des radikalen Empirismus schon in früheren Themen James vorhanden und laufen in ihm, sich verbindend, zusammen.[97] So sieht Felicitas Krämer zwischen den *Principles of Psychology* und den

Essays in Radikal Empiricism eine kontinuierliche Entwicklung: Aus dem Bewusstseinsstrom der *Principles* entwickelt sich der Erfahrungsstrom.[98]

Auch wenn James in seinem Vorwort zu *Der Pragmatismus* schreibt, dass kein logischer Zusammenhang zwischen Pragmatismus und radikalem Empirismus bestehe und man den radikalen Empirismus ganz verwerfen und dabei Pragmatist sein könne[99], so bedeutet dies nicht, dass es keine Verbindungen zwischen James' pragmatischer Methode und seiner Weltanschauung, dem radikalen Empirismus, gäbe; denn das Gegenteil ist der Fall. Es bedeutet nur, dass der radikale Empirismus nicht mit logischer Notwendigkeit aus dem Pragmatismus hervorgeht. Der radikale Empirismus baut zwar, wie wir noch sehen werden, auf dem Pragmatismus auf, der Pragmatismus selbst aber ist auf den radikalen Empirismus in keiner Weise angewiesen.

Ein Stelle, an der James eine Verbindung zwischen beiden Lehren eingesteht, stammt aus dem Vorwort zu *The Meaning of Truth*, hier erklärt er, dass die Etablierung der pragmatischen Wahrheitstheorie ein wichtiger Schritt gewesen sei, um den radikalen Empirismus durchzusetzen („in making radical empiricism prevail“).[100] Tatsächlich ist die Wahrheitstheorie die direkteste Verbindung zwischen beiden Lehren.

Auch in der zweiten Pragmatismus-Vorlesung werden Verbindungen zwischen Pragmatismus und radikalem Empirismus deutlich, nämlich dann, wenn James den Pragmatismus als eine radikale und zugleich einwandfreie Form des Empirismus beschreibt:

> Der Pragmatismus repräsentiert eine uns durchaus vertraute Richtung in der Philosophie, nämlich die empirische Richtung, allein er repräsentiert sie in einer radikalen und zugleich einwandfreieren Form als die war, die sie bisher angenommen hatte.[101]

Den radikalen Empirismus beschreibt er nämlich genauso: Der klassische Empirismus sei *nicht radikal genug* gewesen. Locke, Hume, Berkeley, etc. hätten mit dem von ihnen in die Philosophie eingeführten „psychischen Atomismus“[102], der aus der unmittelbaren Erfahrung nicht abzuleiten sei, die personale Identität als philosophisches Problem erst geschaffen. Dieses Problem – die Frage, wie es möglich sei, die einzelnen Perzeptionen, synchron wie diachron, zu jener Einheit des Subjekts zusammenzufassen – habe es dann Kant erst ermöglicht, seine transzendentale Einheit der Apperzeption einzuführen und somit dem Rationalismus eine Bresche zu schlagen:

> Die natürliche Folge eines solchen Weltbildes war das Bemühen des Rationalismus, die Widersprüche dieses Weltbildes durch die Ergänzung von überempirischen [transexperential] Vereinigungsinstanzen, von Substanzen, Verstandeskategorien und -fähigkeiten oder Ichheiten zu korrigieren[...].[103]

Kants Nachfolger hätten dies dann zu einem

> individualisierte[n] All-Bewusstsein oder Welt-Ich [ausgebaut], das in seiner rationalen Konstruktion jedes Einzelne sowie das Ganze der Erfahrungsbedingungen einschließen soll, und das deshalb für jedes Einzelne und für die Gesamtheit der bedingten Erfahrung notwendig ist.[104]

Somit hat, nach James, die Dichotomie von Empirismus und Rationalismus ihren Ursprung in der mangelnden Folgerichtigkeit des klassischen Empirismus, sie ist also kein echtes philosophisches Problem, sondern ein Flüchtigkeitsfehler, der – wie in der Mathematik – eine Reihe von Folgefehlern hinter sich herzieht.

Der erste Folgefehler stelle dann die rationalistische Einführung der Einheit der Apperzeption dar, die die Identität einer Vielheit von Bewusstseinszuständen mit der Einheit des Subjekts erklären sollte. Für James lautet dieses Problem logisch zugespitzt dann nur noch: „Ein Ding kann nicht identisch sein mit *vielen*, seien diese nun gleichzeitig oder nacheinander gegeben; denn die abstrakten Begriffe der Einheit und der Vielheit schließen einander aus.“[105] Auf diese banale Form heruntergebrochen, will James deutlich machen, dass es sich hierbei um *verderbte[n] Intellektualismus*“[106] handelt: So bezeichnet James das Vorgehen, dass in einem ersten Schritt Begriffe aus Gegenständen der Erfahrung ableitet, um diese Begriffe dann in einem zweiten Schritt gegen diese Gegenstände zu wenden, wodurch dann alles, was der Begriff nicht fassen konnte, zum Problem wird. „Ich für meinen Teil“, schreibt James,

> habe mich schließlich gezwungen gesehen, die Logik aufzugeben, ehrlich, ohne Umschweife und unwiderruflich. [...] Realität, Leben, Erfahrung, Konkretheit, Unmittelbarkeit – brauchen Sie, welches Wort Sie wollen – übersteigt unsere Logik, überflutet sie nach allen Seiten.[107]

Darin, in seiner Kritik des Intellektualismus, bezieht sich James auf Henri Bergson, dem er es verdanke, dass er die Logik als „adäquaten Maßstab für das, was sein kann und nicht sein kann“, aufgegeben habe.[108]

Zwar habe die Logik „einen unvergänglichen Nutzen im menschlichen Leben, aber dieser Nutzen [bestehe] nicht darin, uns mit der Natur und dem Wesen der Realität theoretisch bekannt zu machen.“[109] „So hat das Denken es nur mit der Oberfläche zu tun. Für die Dichte der Realität hat es wohl einen Namen, aber es kann sie nicht ergründen.“[110] Vielmehr verursache die begriffliche Logik erst jenes Problem der personalen Identität, nämlich dadurch, dass sie stets versuche, fließende Prozesse, in diesem Fall den Erfahrungsstrom, in eine Anzahl einzelner statischer Punkte aufzulösen, die dann, als „Realität“ genommen, verhinderten, das Wesen der Realität selbst zu begreifen:

> Aber alle diese abstrakten Begriffe gleichen nur gepflückten Blumen; sie sind nur künstlich festgehaltene Augenblicke der unaufhörlich weiterströmenden Zeit [...]. Die einzelnen Momente, in die man eine Veränderung auflöst, sind *Zustände*; die Veränderung selbst vollzieht sich aber auf dem Weg, der zwischen ihnen liegt. Sie spielen sich in den Intervallen dieser Zustände ab, gehören also einer Sphäre an, die die Definition nicht erreichen kann, und die sich deshalb einer jeden begrifflichen Erkenntnis entzieht.[111]

Begriffe sind also wie gepflückte Blumen, sie sind aus der „fließenden Kontinuität des Lebens“[112] herausgenommen, sie sind tote Momente und als solche können sie niemals dazu dienen, jene fließende Kontinuität des Lebens, jene Einheit begreifbar zu machen. So wie man an einer gepflückten Blume einzelne Merkmale feststellen kann, aber niemals den fließenden Prozess des Lebens selbst, weil sich dieser nicht *fest*stellen lässt. Erst der „Standort der Betrachtung von dem inneren *Tun* des Wesens aus“, vom eigenen „schöpferischen Mittelpunkt“ aus, füge „all diese einander widersprechenden Begriffe, die der rückwärts gewandten Betrachtungsart des Intellekts entstammen“, „harmonisch zur Einheit zusammen“.[113] Verweilen wir aber in der rückwärts gewandten Betrachtungsart, wird uns das Universum mit einer „entsetzliche[n] Irrationalität“ und „Fremdheit“ erscheinen.[114] „Die Philosophie [aber] soll [jene] Art lebendigen Verständnisses der beweglichen Realität anstreben und nicht der Wissenschaft in dem vergeblichen Versuch folgen, ihre toten Resultate zusammenzuflicken.“[115] Solch „Flickwerk“ kann und darf aber niemals, so James, an die Stelle des lebendig-philosophischen Verständnisses treten.[116]

Diesem Ideal einer Philosophie lebendigen Verständnisses versucht James radikaler Empirismus zu genügen, den er in dem *Preface* zu *The Meaning of Truth* mit einem Postulat, einer Feststellung und einer verallgemeinernden Schlussfolgerung einführt:

> The postulate is that the only things that shall be debatable among philosophers shall be things definable in terms drawn from experience. [Things of an unexperienceable nature may exist ad libitum, but they form no part of the material for philosophic debate.]
> The statement of fact is that the relations between things, conjunctive as well as disjunctive, are just as much matters of direct particular experience, neither more so nor less so, than the things themselves.
> The generalized conclusion is that therefore the parts of experience hold together from next to next by relations that are themselves parts of experience. The directly apprehended universe needs, in short, no extraneous trans-empirical connective support, but possesses in its own right a concatenated or continuous structure.[117]

Das Postulat verbietet von vornherein überempirische Prinzipien in die philosophische Diskussion einzuführen, hier wird also jede Art von Rationalismus direkt ausgeschlossen.

Die Feststellung zeigt dann, dass überempirische Prinzipien ohnehin unnötig sind, wenn man nur akzeptiert, dass die Beziehungen, die zwischen den Dingen herrschen, ebenso unmittelbar erfahrbar sind wie die Dinge selbst.

Die verallgemeinernde Schlussfolgerung zeigt, dass die einzelnen Teile der Erfahrung untereinander durch ein Netz verschiedenartigster Beziehungen verbunden sind, die ihrerseits wieder Erfahrung sind. Die einfachste Beziehung ist dabei die des *und*, also des einfachen Mitseins.[118]

Das *und* ist die äußerlichste Beziehung, in der Dinge zueinander stehen können. Die Annahme, dass eine solch äußerliche Beziehung überhaupt möglich ist, hatte der Monismus aus einem logischen Zwang heraus abgelehnt. James zeigt, dass hier die Logik der direkten Erfahrung widerspricht und macht das *und* zur Grundannahme seines pluralistischen Multiversums. Dieses ist auch ein Universum, aber eben ein Universum, das nicht durch eine innere, alles durchdringende Notwendigkeit zur Einheit wird, wie im Monismus, sondern ein Universum, dem zur Einheit ein einfaches Nebeneinander genügt.[119] Das Akzeptieren eines einfache Nebeneinander verhindert es, dass die unmittelbare Erfahrung – so wie im Monismus – als Ausdruck einer determinierten Totalität – eines „Blockuniversum“[120] – umgedeutet wird, wodurch die menschliche Freiheit und damit die Möglichkeit, sich als freier Mensch handelnd zu verhalten, ähnlich wie im naturwissenschaftliche Determinismus bedroht würde.

Im Gegensatz zur Geschlossenheit und Abgeschlossenheit der rationalistischen Systeme konzipiert James seine Philosophie, sowohl die pragmatische Methode als auch seine Weltanschauung, die er in seinem Pluralismus und radikalen Empirismus formuliert, als offene Systeme, die stets im Kontakt zur Erfahrung stehen. Der radikale Empirismus sieht also darin das „wirkliche Heilmittel [...], mit vollem Bewusstsein zur ursprünglichen Erfahrung zurückzukehren [...].“[121]

4.2 Eine Welt der reinen Erfahrung[122]

Zu Beginn der ersten Pragmatismus-Vorlesung nennt James die Philosophie „unsere individuelle Art das Stossen und Drängen der Welt zu schauen“[123]. Während sich „unsere individuelle Art“ auf die verschiedenen philo-

sophischen Temperamente bezieht, ist „das Stoßen und Drängen der Welt“ auf die „reine Erfahrung“ bezogen, auf das *das*, welches noch nicht durch Retrospektion in ein *was* übersetzt wurde.

> Allein von Neugeborenen[124] oder Menschen, die sich aufgrund von Schlaf, Medikamenten[125], Krankheit oder auch Hieben in einem Halbkoma befinden“, schreibt James“, kann angenommen werden, da[ss] sie eine reine Erfahrung im buchstäblichen Sinne eines *Das [that]* haben, das noch kein bestimmtes *Was [what]* ist [...]. In diesem Zustand ist reine Erfahrung nur eine Bezeichnung für Gefühl oder Empfindung.[126]

Diese reine Erfahrung, kennt noch keine „*innere Duplizität*“ von Bewusstsein und Inhalt, von Kennendem und Gekanntem.[127] Erst nachdem sich innerhalb der Erfahrung Schwerpunkte gebildet haben, können diese abstrahiert werden und so entsteht ein Fluss der Erfahrung, der von Adjektiven, Substantiven, Präpositionen und Konjunktionen durchsetzt ist, die sich aufeinander beziehen und so ein Erfahrungsgewebe bilden.[128] Die reine Erfahrung ist also eine vorsprachliche, die erst noch durch die Kategorien des Common Sense geordnet werden muss.

James akzeptiert die Kategorien des Common Sense nicht unkritisch, sondern will mit seiner Philosophie auf die reine Erfahrung zurückgehen. Für den Dualismus von Subjekt und Objekt heißt das, wie er in seinem Aufsatz*, Does* „*Consiousness*“ *Exist?* (1904) erklärt, dass es kein Bewusstsein, verstanden als Entität, gibt, sondern nur eine Funktion des Erkennens:

> Es gibt, so meine ich, keinen ursprünglichen Stoff oder keine ursprüngliche Seinsqualität, die derjenigen entgegengesetzt wäre, aus der materielle Gegenstände bestehen, und aus der entsprechend unsere Gedanken über diese Objekte gemacht wären; aber in der Erfahrung gibt es eine Funktion, die durch Gedanken geleistet wird, und für diese Leistung beruft man sich auf jene Seinsqualität. Diese Funktion besteht im *Erkennen*.[129]

James These lautet dann und das könnte man als die Kernaussage des radikalen Empirismus bezeichnen,

> da[ss] das Erkennen unschwer als eine besondere Art der gegenseitigen Beziehung erklärt werden kann, in die Teile reiner Erfahrung eintreten können. Die Beziehung selbst ist dabei ein Teil der reinen Erfahrung. Zu dem einen ihrer „Glieder“ wird das Subjekt oder der Träger des Erkennens, das kognitive Subjekt, zu einem anderen wird der erkannte Gegenstand.[130]

Der Dualismus von Subjekt und Objekt ist also etwas Äußerliches, und betrifft die Frage, in welchem Kontext man etwas zur Geltung bringt. „Als „subjektive“, so sagen wir, repräsentiert die Erfahrung, als eine „objektive“ wird sie repräsentiert.“[131] In der gegenwärtigen Erfahrung ist die Erfahrung eine subjektive, doch später, retrospektiv, kann diese Erfahrungseinheit in einem anderen Zusammenhang, z. B. einer Gedankenkette, zur Geltung gebracht werden und erscheint dann in dieser neuen Beziehung als objektiv. Dabei ist diese Gedankenkette – zusammen mit ihren retrospektiven Anteilen, also Anteilen ehemaliger Erfahrung – wiederum Teil einer gegenwärtigen – und weil noch nicht reflektiert – reinen Erfahrung. Somit ist das „Bewusstsein“ in einem ständigen fließenden Übergang, man ist also stets „sein eigener Anderer“. „Bewusstsein“ ist also nicht das Ergebnis einer Substraktion: Erfahrung – Inhalt = Bewusstsein, sondern einer Addition: Weil die Erfahrung ein ständiger Fluss ist, der sogenannte Erfahrungsstrom, treten zum gegenwärtigen Erfahrungsge-

webe stets neue Erfahrungsreihen hinzu, Diese werden aufaddiert und sorgen so für neue Beziehungen. Eine einzelne Erfahrungseinheit kann dabei zugleich Glied mehrerer Erfahrungsketten sein und in der einen Kette als objektiv, in der anderen aber als subjektiv zur Geltung gebracht werden, genauso wie der Schnittpunkt der Graphen A und B mit gleichem Recht als Punkt des Graphen A und als Punkt des Graphen B betrachtet werden kann.[132]

Erfahrung ist also „ein Prozess in der Zeit“, der das Erfahrungsgewebe immer besser werden lässt; besser in einem funktionalen Sinne, nämlich dass eine gemachte Erfahrung unkomplizierter von der einen zur anderen Erfahrung hinüberleitet.[133]

Hier zeigt sich die enge Verbindung zwischen Pragmatismus und radikalem Empirismus – in beiden organisiert sich Erfahrung unter dem Gesichtspunkt der Viabilität[134] selbst, wobei die so entstehenden Verbindungen im Erfahrungsgewebe dann als wahr gelten, wenn sie zielführend sind. Beide Lehren gründen also auf der reinen Erfahrung und können deshalb keine abgeschlossenen Systeme sein, sondern zeichnen sich ganz im Gegensatz durch ihre Offenheit aus, die nötig ist, damit sich die bisher entstandenen Wahrheiten stets an neuen Erfahrungen bewähren können.

5 Schluss

James reagiert mit seinem Denken auf eine Konstellation, die für die Philosophie seiner Zeit typisch war und sich in dem von ihm beschriebenen Dilemma zwischen Empirismus und Rationalismus ausdrückt. Beide, Empirismus wie Rationalismus, – so lautet James Diagnose – sind auf jeweils ihre eigene Weise einseitig und können so den existentiellen Bedürfnissen und Interessen des Menschen nicht gerecht werden. Sie verpflichten den Denkenden auf das logisch Zwingende und halten ihn damit stets im existenziell Bedeutungslosen fest.

Dieses unsägliche Dilemma versucht James dann in seiner Philosophie zu überwinden, indem er die *reine Erfahrung* als das Primäre setzt. Nicht die Prinzipien – die letztendlich irgendwann aus der reinen Erfahrung abstrahiert wurden und somit etwas Sekundäres darstellen – müssen in der Philosophie das Notwendige erzwingen und sich somit gegen die Erfahrung, also ihren eigenen Ursprung, richten, sondern die reine Erfahrung, d. h. die wirklich als lebendig erfahrenen Bedürfnisse und Interessen, sind es, an denen sich die Wahrheiten bewähren müssen. So verhindert James, indem er sein Denken an Ultimates und nicht an Prinzipien ausrichtet, dass sein Denken durch innere Zwänge von den Fundamenten her begrenzt und vorbestimmt wird. Sein Denken ist so nicht mehr irgendeiner inneren Logik, der Eigendynamik des Systems, verpflichtet, sondern kann – ganz der Erfahrung geöffnet – sich ohne jede Einschränkung bemühen, dieser zu entsprechen. Dies gibt ihm die Möglichkeit, frei zwischen verschiedenen Gedanken und Begriffen zu wählen, Gedanken und Begriffen, die Handlungsanweisungen entsprechen, und so an ihren Wirkungen gemessen und bewertet werden können.

Dabei wird nicht – wie im klassischen Empirismus – zwischen einer zulässigen und einer unzulässigen Erfahrung unterschieden – eine Unterscheidung, die ebenfalls als etwas Sekundäres zur reinen Erfahrung hinzutreten würde –, sondern die reine Erfahrung wird so genommen, wie sie sich mir gibt. Erfahre ich z. B. Religiosität als eine echte Option, von der ich mir verspreche, dass sie mich im Leben weiterbringt und bereichert, so wird mich der Pragmatismus dazu auffordern, diese Option zu leben. Er würde meine Religiosität nicht unterdrücken, indem er meine wissenschaftliche Integrität anzweifelt, denn Wissenschaftlichkeit ist für

ihn ebenfalls nur das Produkt einer gewissen Abstraktion, eine bestimmte Art mit der Erfahrung systematisch und zweckmäßig umzugehen, aber nichts, was dieser Erfahrung vorausginge und ihr somit übergeordnet wäre. Vielmehr ist die direkte Erfahrung für jeden Menschen der natürlichste, unmittelbarste und am wenigstens verfälschte Zugang zur Welt. Sie ist die einzige Position, von der aus sich unser Leben frei und reich gestalten lässt und deshalb auch der einzige Ort, von dem aus eine Aposteriori-Metaphysik betrieben werden kann.

Dabei vergisst James nicht, dass abstrahierte Begriffe, Logik und Wissenschaftlichkeit ihren praktischen Wert haben, doch er will vermeiden, dass solche Werkzeuge als Deutungshoheiten über die Welt missverstanden werden, was immer zu einer Einschränkung unserer Entwicklungsmöglichkeiten führen würde. Wissenschaftlichkeit ist für James bloß eine Art der Kontingenzbewältigung und muss als solche, als ein Werkzeug, verstanden werden, soll sie nicht selbst zum Ursprung von Kontingenz werden.

Aus dieser Auffassung entsteht ganz von selbst ein neuer Wahrheitsbegriff. Zunächst ist nur der „gegenwärtige Bewusstseinszustand“ in der Unbestreitbarkeit seiner gegenwärtig unmittelbaren und reinen Erfahrung gewiss. Wahrheit und Unwahrheit teilen dann die Beziehungen, die wir innerhalb dieser reinen Erfahrung herstellen, in solche, die sich bewähren, also funktionieren und uns weiterbringen und in solche, die das nicht tun. Eine solche Beziehung macht sich also wahr (Veri-fikation), indem sie sich in der Praxis bewährt und nur wenn sie sich bewährt, d. h., uns voranbringt und unser Leben lebbarer macht, bezeichnen wir sie als wahr.

Dieses – wenn man so will – evolutionäre Verständnis von einer sich selbst organisierenden Erfahrung liegt auch dem radikalen Empirismus zugrunde, der zeigt, dass die Duplizität von Erfahrung – das Auseinanderfallen von Erkennendem und Erkanntem, von Subjekt und Objekt – etwas Äußerliches ist, was erst dann entsteht, wenn eine ehemals reine Erfahrung, retrospektiv im gegenwärtigen Erfahrungsstrom, z. B. als Teil einer Gedankenkette, zur Geltung gebracht wird. Dadurch werden Fragen, wie die nach einer hyperempirischen Verbindungsinstanz von Bewusstseinszuständen oder die Frage, wie derselbe Gegenstand einmal „im“ Geist und einmal „draußen“ in der Welt sein kann, überflüssig. James überwindet hier den Begriff des Bewusstseins als Entität und ersetzt ihn durch einen eigendynamischen Erfahrungsprozess.

Literaturverzeichnis

Quellen:

James, Williams: *Das Pluralistische Universum, Vorlesung über die gegenwärtige Lage der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994

James, William: *Der Pragmatismus, Ein neuer Name für alte Denkmethoden*, Hamburg: Mainer, ²1994

James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. u. Leipzig: Insel Verlag, 1997

James, William: „Der Wille zum Glauben“, in: *Philosophie des Pragmatismus*, Stuttgart: Reclam, 2009

James, William: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006

James, William: „The Meaning of Truth“, in: ders.: *Writings* 1902–1910, New York: The Library of America, 1987

Peirce, Charles S: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, hrg.v. Karl-Otto Apel, Frankfurt a.M.: Surkamp, 1991

Weitere Literatur:

Charles Taylor: *Quellen des Selbst, Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996

Diaz-Bone, Rainer u. Schubert, Klaus: *William James zur Einführung*. Hamburg, Julius, 1996,

Flournoy, Théodore: *Die Philosophie von William James*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1930

Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur“, in: ders.: *Werkausgabe in zwei Bänden*, Band 2: *Anwendungen der Psychoanalyse*, Stuttgart, Hamburg, München: Fischer, 1978,

Glaserfeld, Ernst: „Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität“, in: *Einführung in den Konstruktivismus*, München, Zürich: Pieper, 112009

Herms, Eilert: „Nachwort“, in: James, Williams: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Olten u. Freiburg i. B.: Walter-Verlag, 1979.

Hinz, Manfred: „Die optimistischen Apokalyptiker: Der italienische Futurismus und die Zukunft der Katastrophe“, in: *Von kommenden Zeiten*, *Geschichtsprophetien in 19. und 20. Jahrhundert*, hrg. v. J.H. Knoll u. J.H. Schoeps, Stuttgart, Bonn: Burg-Verlag, 1984

Krämer, Felicitas: „William James: Zwischen Psychologie und Erfahrungsmetaphysik“, Düsseldorf: 2007, von: http://www.jp.philo.at/texte/KraemerF1.pdf (zuletzt eingesehen: Juli 2013)

Langbehn, Klaus: Im Diskursuniversum von William James“, in: James, William: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006

Oehler, Klaus: „Einleitung“, in: James, William: *Der Pragmatismus, Ein neuer Name für alte Denkmethoden*, Hamburg: Mainer, ²1994

Pape, Helmut: *Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James*“, Velbrück u. Weilerswist: 2002

Putnam, Hilary: „Die bleibende Aktualität von William James“; in: „*Deutsch Zeitschrift für Philosophie*“, Nr.41, Berlin: 1993

Safranski, Rüdiger: *Romantik, Eine deutsche Affäre*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, ⁴2011

Stumpf, Carl: *William James*, *nach seinen Briefen*: *Leben*, *Charakter*, *Lehre*, Berlin: Pan-Verlag Kurt Metzner G.M.B.H.,1928

(Endnotes)

1 Peirce, Charles S: *Die Festlegung einer Überzeugung*, in: ders.: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. hrg.v. Karl-Otto Apel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, S. 70.
2 Vgl. zu diesem Absatz: Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 700ff.
3 James, William: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden*, Hamburg: Meiner, ²1994 (Künftig nur noch mit „Prag.“ abgekürzt), S. 44.
4 Vgl. Herms, Eilert: „Nachwort“, in: James, Williams: „*Die Vielfalt religiöser Erfahrung*“, Olten u. Freiburg i. B.: Walter-Verlag, 1979. S. 484
5 Vgl. Prag., S. 9
6 James, William: „Der Wille zum Glauben“, in: *Philosophie des Pragmatismus*, Stuttgart: Reclam, 2009 (Künftig nur noch mit „D.W.z.G.“ abgekürzt), S. 135.
7 Prag., S. 5ff.
8 Ebd. S 3f.
9 Ebd. S. 8ff.
10 Ebd. S. 12.
11 Vgl. ebd. S. 21.
12 Ebd. S. 11.
13 Vgl. Stumpf, Carl: *William James, nach seinen Briefen*: *Leben*, *Charakter*, *Lehre*, Berlin: Pan-Verlag Kurt Metzner G.M.B.H.,1928, S.10 u. 29f.
14 Vgl. ebd. S. 30.
15 Vgl. James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. u. Leipzig: Insel Verlag, 1997 (Künftig nur noch mit „V.Rel.Erf.“ abgekürzt), S. 183.

16 Der ganze Bericht und die hier zitierten Stellen findet sich in V.Rel.Erf., S. 183f.
17 Zitiert nach: Stumpf, Carl: *William James, nach seinen Briefen*: *Leben*, *Charakter*, *Lehre*, Berlin: Pan-Verlag Kurt Metzner G.M.B.H.,1928, S. 29f.
18 Vgl. ebd. S. 30
19 Ebd. S. 30 (Kursiv gedruckte Worte sind im Original ebenfalls in deutscher Sprache).
20 Vgl. Fußnote 1.
21 Vgl. Prag., S. IX u. Vgl. Peirce, Charles S: „Vorwort zu: Mein Pragmatismus“, in: ders.: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, hrg.v. Karl-Otto Apel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, S.141ff.
22 Vgl. Peirce, Charles S: „Die Festlegung einer Überzeugung“, in: ders.: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, hrg.v. Karl-Otto Apel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991,. S.156ff.
23 Vgl. Vgl. Peirce, Charles S: „Wie unsere Ideen zu klären sind“, in: ders.: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, hrg.v. Karl-Otto Apel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, S. 195.
24 Vgl. Diaz-Bone, Rainer u. Schubert, Klaus: „William James zur Einführung“. Hamburg, Julius, 1996, S. 68.
25 Prag., S. 29.
26 James, William: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006 (Künftig nur noch mit „R.Emp.“ abgekürzt), S. 85.
27 Prag., S. 27.
28 Vgl. Prag., S. 28f.
29 R.Emp., S. 85.
30 Vgl. Pape, Helmut: *Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James*, Velbrück u. Weilerswist: 2002, S. 9.
31 Oehler, Klaus: „Einleitung“, in: Prag., S. XV.
32 Vgl. Prag., S. 32f.
33 Ebd. S. 33.
34 Vgl. ebd. S. 33.
35 G. Papini (1881–1956), selbst durch James beeinflusst, beeinflusste wiederum den italienischen Futurismus, später fand er zu einer tiefen Religiosität, die ebenfalls durch James, besonders durch die Vielfalt religiöser Erfahrung, beeinflusst war. (Vgl. Papini, Giovanni: „Die zweite Geburt“ u. Hinz, Manfred: „Die optimistischen Apokalyptiker: Der italienische Futurismus und die Zukunft der Katastrophe“, in: *Von kommenden Zeiten, Geschichtsprophetien in 19. und 20. Jahrhundert*, hrg.v. J.H. Knoll u. J.H. Schoeps, Stuttgart, Bonn: Burg-Verlag, 1984)
36 Prag., S. 34.
37 Ebd. S. 122. James Polemik gegen die Vorstellung einer für sich unabhängig bestehenden Wahrheit – gleich einem „göttlichen Welträtsel“, das, wissenschaftlich gelöst, eine für alles und jeden geltende Antwort bereit hält – richtet sich wahrscheinlich gegen den deutschen Monisten Ernst Haeckel, der mit seinem Buch *Die Welträthsel* (1899), in dem er die Darwin'schen Thesen monistisch auslegte, einen riesigen populärwissenschaftlichen Erfolg hatte.
38 Vgl. ebd. S. 46ff. „Kurz, sie meinen, da[ss] wir uns hie und da moralische Ferien gönnen dürfen, da[ss] wir der Welt ihren Lauf lassen dürfen in dem Bewu[ss]tsein, da[ss] das Ende in besseren Händen als in unseren ist und da[ss] es uns nichts angeht.“ (ebd. S. 47)
39 James, Williams: *Das Pluralistische Universum, Vorlesung über die gegenwärtige Lage der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 (Künftig nur noch mit „Pl.Un.“ abgekürzt), S. 133.
40 Ebd. S. 145.
41 Ebd. S. 33.
42 Prag., S. 62.
43 Ebd. S. 182.
44 Ebd. S. 67.
45 Ebd. S. 77f.
46 Vgl. ebd. S. 103.
47 Ebd. S. 100.
48 D.W.z.G., S.144.
49 Die Umkehrung von Prinzipien zu Ultimates entspricht auch einem gesellschaftlichen Wandel in der Einstellung, wie Menschen zu bewerten seine: Wurden vor dem 19. Jhd. Menschen hauptsächlich nach ihrer Abstammung bewertet, so hatte im Laufe des 19. und 20. Jhd. ein Wandel stattgefunden, der zu einer Einstellung führte, die gut durch Ella Fitzgeralds Ausspruch: „Es ist nicht wichtig, woher du kommst, es ist wichtig, wohin du gehst“, wiedergeben wird und pragmatistisch ist.
50 Vgl. Diaz-Bone, Rainer u. Schubert, Klaus: *William James zur Einführung*. Hamburg, Julius, 1996, S. 48ff.
51 Langbehn, Klaus: Im Diskursuniversum von William James“, in: R.Emp., S. 166f
52 D.W.z.G., S. 141.
53 Hier zeigt sich, dass die „reine Erfahrung“ sowohl den Pragmatismus und die pragmatistische Wahrheitstheorie als auch den radikalen Empirismus als gemeinsamer Standpunkt miteinander verbinden. Als erste Akte der Aposteriori-Metaphysik James', können James' Kritik an seiner unkritischen Voraussetzung des methodischen Dualismus in seinen *Principles of Psychology* (vgl. Krämer, Felicitas: „William James: Zwischen Psychologie und Erfahrungsmetaphysik“, Düsseldorf: 2007, von: http://www.jp.philo.at/texte/KraemerF1.pdf (zuletzt eingesehen: Juli 2007)) und seine Zustimmung zur Bergson'schen Kritik des Intellektualismus, mit der er der Logik einen genau definierten und ihr angemessenen Bereich zuweist, verstanden werden.
54 V.Rel.Erf., S. 223.
55 D.W.z.G., S. 128.

56 Ebd. S. 129.
57 Ebd.
58 Ebd.
59 D.W.z.G., S138.
60 Ebd. S. 144.
61 Ebd. S. 145.
62 Stumpf, Carl: *William James*, *nach seinen Briefen*: *Leben*, *Charakter*, *Lehre*, Berlin: Pan-Verlag Kurt Metzner G.M.B.H.,1928, S. 33.
63 D.G.z.W., S. 149.
64 Ebd. S. 151f.
65 Vgl. ebd. S. 152.
66 Ebd. S. 155.
67 Vgl. ebd.
68 Ebd. S. 152.
69 Ebd. S. 156.
70 Der Begriff der verbürgten Behauptbarkeit stammt von Putnam (vgl. Putnam, Hilary: „Die bleibende Aktualität von William James“; in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr.41, Berlin: 1993, S. 189–199).
71 Vgl. R.Emp., S.101.
72 Prag., S. 36f.
73 Ebd. S. 126.
74 Ebd. S. 128.
75 Ebd. S. 128.
76 Ebd. S. 127.
77 Vgl. ebd., S. 126.
78 Die Erfahrung bietet in ihrer Offenheit stets neue Ansatzpunkte für mögliche Verifikationen: Verweise, denen wir nachgehen können. Doch, da wir der Welt nicht neutral gegenüberstehen, sondern durch Interessen geleitet sind, da wir zwischen einem „lebendigen Zweifel“, der uns etwas angeht, und einer reine theoretischen Bezweifelbarkeit, die stets hypothetisch bleibt, unterscheiden können, werden wir nie all diesen Verweisen die gleiche Aufmerksamkeit schenken. Es ist vielmehr so, dass das Unterscheiden zwischen Dingen mit Dringlichkeit und Dingen, denen wir keine Aufmerksamkeit schenken wollen, die wir glauben übergehen zu dürfen, uns erst die Möglichkeit zu einer sinnvollen Orientierung in der Welt ermöglicht und so verhindert, dass wir in der Überforderung durch unzählige Möglichkeiten erstarren.
79 Ebd. S.130.
80 Ebd. S. 131.
81 Ebd. S. 38.
82 Ebd. S. 39.
83 Ebd. 164.
84 Ebd. 140.
85 Vgl. ebd. 141f.
86 Ebd.142ff
87 Hier und in den folgenden Erläuterungen beziehe ich mich – wenn nicht anders angegeben – auf: ebd. S. 154ff u. R.Emp., S. 92ff.
88 Vgl. Prag., S.110.
89 Ebd. S. 158.
90 Genau so wie jene Zergliederung und Kategorisierung der reinen Erfahrung sich beim kleinen Kind erst noch entwickeln muss (vgl. z. B. Prag., S.109), so mussten die einzelnen Kategorien, das ist James' These, erst im Laufe der Menschheitsgeschichte erfunden werden und sich dann unter den Menschen verbreiten und durchsetzen: „[D]iese Denkmittel des gesunden Menschenverstandes sind vielleicht von vorgeschichtlichen genialen Menschen entdeckt worden, deren Namen das Altertum mit Nacht bedeckt hat. Bewährt haben sich diese Denkmittel dann durch die unmittelbaren Tatsachen der Erfahrung, denen sie ja zunächst angepasst waren. Dann haben sie sich über alle Tatsachengebiete und unter allen Menschen verbreitet, bis alle Sprachen auf ihrer Grundlage aufgebaut waren, so da[ss] wir jetzt ganz außerstande sind, in anderen Formen natürlich zu denken.“ (Prag., 114f)
91 Ebd. S. 108f.
92 Ebd., und R.Emp., S. 114ff.
93 Prag. S. 162.
94 Geht es um den Vergleich von Rationalismus und Pragmatismus, so stellt James oft Verbindungen zu politischen Systemen her: „In der Politik Autoritätsmenschen und Anarchisten, [...] in der Philosophie [...] „Rationalist“ und „Empirist“[...].“(Prag., S. 5), „Swifts Anarchismus geht etwas weiter als der meine, [...].“(Prag., S. 17), „Die Anhänger des extrem rationalistischen Typus würden kaltgestellt werden, ebenso wie der Höflingstypus und der Typ des ultramontanen Priesters [...].“ (Prag., S. 32). „Der ganze Rationalismus hat sich wider sie [Schiller u. Dewey] erhoben. In einflu[ss]reichen Kreisen hat man besonders Schiller wie einen unverschämten Schulbuben behandelt, der Prügel verdient. Ich erwähne dies nur, weil es ein so grelles Streiflicht auf das rationalistische Temperament wirft [...].“ (Prag., S. 42), „Aber sie sehen jetzt schon wie demokratisch er [d. Pragmatismus] ist.“(Prag., S.51). „Der rationalistische Denker von radikaler Färbung ist doktrinär und autoritativ; er führt immer das Wort „mu[ss]“ im Mund. Die Bauchbinde seines Universums mu[ss] fest zugezogen sein. Der radikale Pragmatist andererseits ist ein sorgloses, anarchistisch geartetes Geschöpf.“ (Prag., S. 165) Vgl. auch die Fußnote in R.Emp. zur Dreyfus-Affäre (S. 99.) und zum Pluralismus: „Die pluralistische Welt gleicht so mehr einer föderativen Republik als einem Imperium oder einem Königreich.“ (Pl.Un. S. 208)

James sieht also zum einen zwischen Rationalismus und Autoritätsherrschaft (Absolutismus, Monarchie, Aristokratie, ultramontaner Priester, Lehrer in der Schule) und zum anderen zwischen Pragmatismus und Anarchie (auch Demokratie) einen Zusammenhang. Was das eine in der Philosophie ist, ist das andere in der Politik. Tatsächlich ist es so, dass sich im Rationalismus jedes Einzelphänomen Prinzipien fügen muss, genauso wie ein autoritärer Alleinherrscher seinen Staat von oben herab ordnet und gefügig macht. Anarchie (positiv – als Syndikalismus gedacht) und Demokratie, sind im Gegensatz dazu Staatsformen, die sich von unten noch oben verwirklichen, durch die Selbstorganisation von Interessengruppen, die, wie die einzelnen Wahrheiten im Pragmatismus, danach streben, evolutionistisch ihr Funktionieren so in das Ganze der Gesellschaft einzufügen, dass sie das Ganze, denn nur in diesem können sie existieren, stabilisieren.
Interessant in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass rationalistische Begriffe mit denen der Autoritätsherrschaft etymologisch verwandt sind: das Absolute und der Absolutismus, der Monismus und die Monarchie, das Prinzip und princeps (Titel des römischen Kaisers) bzw. das daraus entstandene deutsche Wort Prinz.

95 R.Emp., 29.

96 Flournoy, Théodore: *Die Philosophie von William James*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1930, S. 37.

97 Vergleiche zu dem Thema „Die reine Erfahrung als gemeinsame Grundannahme des James'schen Denkens“ die Fußnote 53.

98 Vgl. Krämer, Felicitas: „William James: Zwischen Psychologie und Erfahrungsmetaphysik“, Düsseldorf: 2007, von: http://www.jp.philo.at/texte/KraemerF1.pdf (zuletzt eingesehen: Juli 2007), S.1ff.

99 Vgl. Prag., XII.

100 James, William: „The Meaning of Truth“, in: ders.: *Writings* 1902–1910, New York: The Library of America, 1987, S. 826.

101 Prag., S. 31f.

102 „Beispiele für das, was ich meine, sind Berkeleys Nominalismus, Humes Aussage, da[ss] alle Dinge, die wir Wahrnehmen, so „unzusammenhängend und vereinzelt“ sind, als hätten sie keine Art von Zusammenhang, James Mills Leugnung, da[ss] ähnliche Dinge „wirklich“ etwas gemeinsam haben, die Auflösung der Kausalbeziehung in eine gewohnheitsmäßige Aufeinanderfolge, John Mills Erklärung von körperlichen Gegenständen und Ichheiten, die aus diskontinuierlichen Möglichkeiten zusammengesetzt seien, so wie die allgemeine Pulverisierung aller Erfahrung durch die Assoziationstheorie und den psychischen Atomismus.“ (R.Emp., S. 30)

103 R.Emp., S. 30.

104 Pl.Un., S. 153.

105 Ebd. S. 180.

106 Vgl. ebd. S. 33f u. 132ff.

107 Ebd. S. 135.

108 Ebd. S 142.

109 Ebd. S. 135.

110 Ebd. S. 159.

111 Ebd. S. 149f.

112 Ebd. S. 155 u. 167.

113 Ebd. S 168.

114 Vgl. ebd. S. 17 u.73.

115 Ebd. S. 169.

116 Hier formuliert James, meiner Meinung nach, ein grundlegendes Problem: Um der reinen unmittelbaren Erfahrung Herr zu werden, bilden wir Begriffe, die das Konkrete, Mannigfaltige in Kategorien zusammenfassen. Dies ist einerseits sehr nützlich, James spricht hier von „Meilenstiefeln“, die es uns ermöglichen mit wenigen Schritten lange Strecken zurückzulegen; andererseits geht bei diesem Prozess der Realität etwas verloren. Die eigentliche Realität wird von unseren Vereinfachungen, Zusammenfassungen und Interpretationen überdeckt, ja sogar verdeckt. Es ist so, wie mit der gepflückten Blume, die das Sein der lebendigen nicht mehr wiedergeben kann. James Kritik der Logik lässt sich also auch auf die Sprache übertragen. Es verhält sich ähnlich, meine ich, wie in Rilkes Gedicht, „Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort ...“(1897):

Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort.
Sie sprechen alles so deutlich aus:
Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus,
Und hier ist Beginn, und das Ende ist dort.

Mich bangt auch ihr Sinn, ihr Spiel mit dem Spott,
Sie wissen alles, was wird und war;
Kein Berg ist ihnen mehr wunderbar;
Ihr Garten und Gut grenzt grade an Gott.

Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern.
Die Dinge singen hör ich so gern.
Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.
Ihr bringt mir alle die Dinge um.

Rüdiger Safranski schreibt dazu, wie ich finde, unser Thema genau treffend: „Es ist Vorsicht geboten beim Wortemachen, denn sie können die Welt entleeren oder eng werden lassen bis zum Gefängnis; sie bezeichnen nicht nur, sondern deuten auch [...].“ (vgl. Safranski, Rüdiger: *Romantik, Eine deutsche Affäre*, Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 42011, S. 314–315)

117 James, William: „The Meaning of Truth“, in: ders.: „*Writings* 1902–1910“, New York: The Library of America, 1987, S. 826.
118 R.Emp., S. 30ff.
119 Ein Universum, dass vollkommen von einer Rationalität durchdrungen ist, wie im Monismus, kommt für James schon deshalb nicht in Frage, weil er Rationalität nicht als etwas Einheitliches begreift, dem man ohne weiteres gerecht werden könnte: „Aber die Rationalität hat zum mindesten vier Seiten, eine intellektuelle, eine ästhetische, eine moralische und eine praktische, und es ist nicht leicht, eine Welt zu finden, *die in allen diesen Hinsichten gleichzeitig im höchsten Grade rational ist.*[...] Die Rationalität, die uns in einer Münzart gegeben wird, verlieren wir wieder in einer anderen.“ (Pl.Un., S. 70)
120 Vgl. z.B. ebd. S. 200.
121 Pl.Un., S. 43.
122 Vgl. R.Emp., S. 28.
123 Prag.,S. 2.
124 „Einem kleinen Kind fällt sein Spielzeug aus der Hand, aber das Kind sucht es nicht mit den Blicken. Es ist weg wie eine Kerze ausgeht. Und es kommt wieder, wenn wir es dem Kind wieder in die Hand geben, wie die Flamme wiederkommt, wenn man die Kerze wieder anzündet. Der Gedanke, da[ss] das Spielzeug ein Ding ist, dessen fortdauernde Existenz zwischen sein aufeinanderfolgendes In-die-Erscheinung-Treten interpoliert werden könnte, kommt dem Kind offenbar nicht.“ (Prag., S. 109)
Auch Freud geht davon aus, dass ein Säugling zunächst einer ungeteilten Empfindungsmasse gegenübersteht: „Der Säugling sondert noch nicht sein Ich von einer Außenwelt als Quelle der auf ihn einströmenden Empfindungen. Er lernt es allmählich auf verschiedene Anregungen hin. Es mu[ss] ihm den stärksten Eindruck machen, da[ss] manche Erregungsquellen, in denen er später seine Körperorgane erkennen wird, ihm jederzeit Empfindungen zusenden können, während andere sich ihm zeitweise entziehen – darunter das Begehrteste: die Mutterbrust – und erst durch ein Hilfe heischendes Schreien herbeigeholt werden.“ (vgl. Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur“, in: ders.: *Werkausgabe in zwei Bänden*, Band 2: *Anwendungen der Psychoanalyse*, Stuttgart, Hamburg, München: Fischer, 1978, S. 369)
In beiden Zitaten geht es um die reine Erfahrung des Säuglings, die erst noch durch Kategorien geordnet werden muss, es geht um die grundlegende Konstruktion der Wirklichkeit. Im ersten James’schen Beispiel verschwindet ein Spielzeug und der Säugling hat noch nicht herausgefunden, dass es möglich ist, dieses wieder zu bekommen, z. B. durch Schreien. Im zweiten, Freud’schen Beispiel verschwindet die Mutterbrust und der Säugling weiß bereits, dass er sie durch Schreien wiederholen kann. Dabei lernt er aber den Unterschied zwischen dem eigenen Ich, dem stets präsenten eigenen Körper und dem was sich davon unterscheidet – dem Anderen, was erscheint und verschwindet.
125 James selbst hat Versuche mit der psychedelischen Droge Meskalin gemacht. (Vgl. Stumpf, Carl: *William James*, *nach seinen Briefen*: *Leben*, *Charakter*, *Lehre*, Berlin: Pan-Verlag Kurt Metzner G.M.B.H.,1928, S. 12)
126 R.Emp., S. 59.
127 Vgl. ebd. S. 8.
128 Ebd. S. 59.
129 Ebd. S. 8.
130 Ebd. S. 8f.
131 Ebd. S. 19.
132 Vgl. Ebd. S. 11ff.
133 Vgl. ebd. S. 41.
134 Zum Begriff der Viabilität vgl. Glaserfeld, Ernst: „Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität“, in: *Einführung in den Konstruktivismus*, München, Zürich: Pieper, 112009, S. 9ff.

Zum Autor

Mario Seifert studiert Philosophie und Musikwissenschaft an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: m_k.seifert@web.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Hat die Philosophische Praxis Theorie und Methode nötig?

Hendrik Wahler

Zusammenfassung

Seit ihrer Entstehung in den 1980er Jahren hegt die Philosophische Praxis ein ambivalentes Verhältnis zu ihrer eigenen Theorie und Methode. Eine *allgemeine* Theorie und Methode hat sich vor dem Hintergrund eines fehlenden Konsenses über einen *allgemeinen Begriff der Philosophie selbst* als illusorisch erwiesen. Einige Autoren reagieren darauf mit einer *Subjektivierung* von Theorie und Methode – und überlassen es dem Praktiker selbst, wie er seine Praxis definiert. Andere Autoren wie Gerd Achenbach lassen sich gar zu einer *Ablehnung* jeglicher Theorie und Methode der Philosophischen Praxis verleiten. Der vorliegende Aufsatz intendiert zu zeigen, dass sowohl die Subjektivierung als auch die Ablehnung von Theorie und Methode *aporetische* bzw. *selbstwidersprüchliche* Konsequenzen nach sich ziehen. Neben den *Gefahren* werden auch die *Chancen* und anschließend die allgemeine *Unumgänglichkeit* von Theorie und Methode aufgezeigt.

Schlüsselwörter

Philosophische Praxis, Philosophische Lebensberatung, Theorie und Methode, Gerd Achenbach

Abstract

Since its beginnings in the 1980's, philosophical practitioners display an ambivalent attitude towards theory and method of their practice. In lack of a general concept of what constitutes philosophy, some authors react by subjectifying theory and method – claiming that each practitioner has her own understanding of what philosophical practice is about. Others, e.g. Gerd Achenbach, give in to the temptation of a general rejection of any theory or method. The object of this paper is to reveal that both subjectifying and rejecting theory and method lead to dead-ends and self-contradictions. Not only dangers, but also hidden potentials of theory and method are depicted, and, finally, it is shown that – by necessity – a philosophical practice without theoretical and methodical presuppositions is impossible.

Keywords

philosophical practice, philosophical counseling, theory and method, Gerd Achenbach

1 Einleitung

Die Forschung zur *Philosophischen Praxis* – und damit auch zu ihrer *individualberaterischen* Gestalt als *Philosophische Lebensberatung* – ringt seit Jahrzehnten mit der Frage, ob eine solche Praxis Theorie und Methode nötig hat. Eine *allgemeine* Theorie und Methode der Philosophie erweist sich dabei als unmöglich, denn die Philosophie umfasst immer schon ihre eigene Metatheorie, sodass es keine philosophiebegriffsunabhängige Wesensbestimmung der Philosophie geben kann:[1] „Es gibt keinen *schrittweisen* Weg in die Philosophie – es gibt nur den *Sprung*. *Wege*, die man langsamer oder schneller, überlegter oder spontaner gehen kann, gibt es nur in ihr und außer ihr, nicht aber von außen nach innen. Innen (und natürlich auch außen) kommen Gründe ins Spiel und mit ihnen Versuche, andere zu überzeugen.“[2]

Im Anschluss an die Unmöglichkeit einer *allgemeinen* Theorie und Methode der Philosophischen Lebensberatung ziehen sich viele Autoren auf die Auskunft zurück, jeder Philosophische Lebensberater habe eben sein *je eigenes* Philosophieverständnis und damit seine je eigene Theorie und Methode Philosophischer Lebensberatung.[3] Diese *Subjektivierung* von Theorie und Methode geht aber mit verheerenden Konsequenzen einher (Kap. 2). Nicht anders steht es um die besonders vom prägenden Praktiker der Frühphase der Philosophischen Praxis, Gerd Achenbach, vertretene Position der *Ablehnung* von Theorie und Methode (Kap. 3). In diesem Aufsatz sollen die Selbstwidersprüche, Aporien und Probleme dieser beiden Auffassungen kritisch analysiert und anschließend ebenso die Chancen (Kap. 4) wie auch die Unumgänglichkeit (Kap. 5) von Theorie und Methode aufgezeigt werden.

2 Das Problem der Subjektivierung von Theorie und Methode

Mit einer Subjektivierung von Theorie und Methode wird gleichsam die *allgemeine Verbindlichkeit* dieser Theorie oder Methode aufgegeben: Wer sich auf sein je eigenes Verständnis der Philosophischen Lebensberatung zurückzieht, kann keine intersubjektiven Kriterien für eine transsubjektive Geltung mehr angeben. Wenn solche subjektiven Verständnisse aber ohne eine solche Geltung auftreten, hat das Prädikat „philosophisch“ dann überhaupt noch einen semantischen Mehrwert?[4] Wenn das, was eine Beratung *philosophisch* macht, nur im persönlichen Philosophieverständnis des Lebensberaters gefunden werden kann und darüber hinaus keine Kriterien existieren, wann genau eine Lebensberatung als „philosophisch“ auszuzeichnen ist, dann bleibt es auch jedem anderen (psychologischen, sozialpädagogischen, spirituellen) Lebensberater offen, seine Beratung als „philosophisch“ zu bezeichnen und sich dabei auf das je eigene und gegen Kritik immunisierte Philosophieverständnis zu berufen. Bleiben begriffliche Kriterien aus, kann aber auch nicht mehr entschieden werden, ob sich jemand vielleicht darin *irrt*, wenn er seine Lebensberatung als „philosophisch“ bezeichnet. Es macht für den Klienten außerdem *überhaupt keinen Unterschied mehr*, ob er nun zu einer *philosophischen* Lebensberatung oder zu einer anderen Form der Lebensberatung geht. Ohne vorher Auskunft beim Lebensberater einzuholen, ließe sich nämlich nichts über den Unterschied dieser Beratungen aussagen.

Wenn also z. B. Witzany im Vorwort eines Sammelbandes zur Theorie Philosophischer Praxis schreibt: „*Eine* Theorie der Philosophischen Praxis kann es schon deshalb gar nicht geben, da es dem Selbstverständnis und der Methode eines Philosophischen Praktikers überlassen bleibt, wie er sein Handeln theoretisch begründet und rechtfertigt.“[5] – dann stellt sich hier die Rückfrage, was solche Theorien denn eigentlich zu Theorien *Philosophischer* Praxis macht? Die Subjektivierung des Begriffs Philosophischer Lebensberatung ist zwar angesichts des oben genannten Problems ein nachvollziehbarer Ausweg, lässt aber die ursprüngliche Ausgangsfrage nach dem *Philosophischen* unbeantwortet. Wenn sich aber nur deshalb keine allgemein verbindliche Theorie der Philosophischen Lebensberatung etablieren lässt, weil sie eine Form der *Philosophie* ist und diese „per definitionem definitionslos“[6] ist, dann wird bereits vorausgesetzt, was durch eine solche Ausflucht unterminiert wird – nämlich dass man ja bereits wisse, dass die Philosophische Lebensberatung eine Form der Philosophie sei und damit auch: was denn nun Philosophie sei. Die Argumentation setzt also voraus, was sie zu widerlegen versucht – und verfängt sich so im Selbstwiderspruch.

3 Das Problem der Ablehnung von Theorie und Methode

Nachdem sich eine allgemeine Theorie und Methode der Philosophischen Lebensberatung als unmöglich[7], eine Subjektivierung derselben aber als nicht zielführend erwiesen hat, bleibt als vermeintlich letztes Mittel,

sich der Theorie und Methode ganz zu entledigen. Dazu sollen zunächst die Gefahren von Theorie und Methode für die Philosophische Lebensberatung erarbeitet werden, um anschließend zu prüfen, ob sich auf dieser Grundlage widerspruchsfrei für die Ablehnung von Theorie und Methode argumentieren lässt.

Besonders Achenbach weist auf die Gefahren von Theorie und Methode für die Philosophische Lebensberatung hin.[8] In einer Methode der Philosophischen Lebensberatung sieht Achenbach die Gefahr des Gehorsams, d. h. der unkritischen Verfolgung der Methode ohne Berücksichtigung der Individualität des Klienten. Es geht für Achenbach darum, den Klienten nicht als *Träger* eines Problems oder gar eines *Symptoms* zu sehen, sondern immer mit Blick auf das „Individuelle und Einmalige [des Klienten; H.W.]. [...] Er wird nicht theoriegeleitet – d. h. schematisch – verstanden, überhaupt nicht als ‚Fall einer Regel‘, sondern als der einzige, der er ist.“[9] Daher soll der Philosophischen Lebensberatung auch keine Theorie zugrunde liegen, die besagt, welche Verhaltensweise (als Symptom) auf welchen Sachverhalt (als Krankheit) hinweist. Schon gar nicht hat die Philosophische Lebensberatung ein Rezeptwissen zur Heilung eines Klienten oder zur Beseitigung seiner Probleme zu bieten.[10] Der Klient soll – und hat den Anspruch – als „ganze Person“,

> als er selbst gesehen und verstanden, eingeschätzt und akzeptiert zu werden, als der *eine, der er ist*, nicht als der, der dieses oder jenes *hat* (also beispielsweise diese oder jene ‚Krankheit‘, diese oder jene ‚Eigenschaft‘, die spezifische ‚Neurose‘, das besondere ‚Symptom‘ etc.). [...]
> Mit dieser ‚Selbstverwirklichungs‘-Idee, die ältere Autonomie-Ansprüche überholt und radikal empirisch konkretisiert, kollidiert der medizinisch-therapeutische Betrieb: in ihm kommt das Individuum als dieses eine, das es ist, nicht vor. [...]
> Das dürfte mittlerweile ebenso auch für die psychotechnisch *routinierten Therapien* gelten, die sich auf einem Nebengleis der medizinischen Versorgung etablierten: insofern sie ‚therapieren‘ und ‚behandeln‘, vernichten sie den andern als ‚Subjekt‘. ‚Therapieren‘ und ‚Behandeln‘ [sic!] lassen sich nur *Teile* und *Fragmente*, *Anormalitäten* und *Defekte* – bzw.: Jegliche *Be-handlung* braucht ein *quasi-dingliches* Objekt, oder sie hat nichts, was sie in Angriff nehmen könnte.[11]

Für Achenbach stellt diese Kritik am methodischen und theoriegeleiteten Vorgehen also vor allem ein Mittel zur Abgrenzung gegen die Therapie, insbesondere die Psychotherapie, dar. Ein methodisches Vorgehen läuft Gefahr, Menschen als einzigartige Subjekte auf bloß allgemeine Objekte zu reduzieren. Daraus folgt, dass die Philosophische Lebensberatung nicht nach einer bestimmten Methode verfahren darf und

> in einem positiven Sinne über *keine Theorie* verfügt, die sie nur noch anzuwenden hätte.
> Was den psychologischen und therapeutischen Konzepten ausnahmslos gemeinsam ist, die Trennung zwischen Theorie und Metatheorie, eben das wird in der Philosophischen Praxis aufgehoben: sie wird nicht metatheoretisch überwacht, wird nicht vorher konzipiert und nachher reflektiert, sondern sie ist praktizierte Metatheorie, konstituiert sich also erst als reflektierter, praktischer Prozeß [...] Philosophische Lebensberatung steht im schärfsten Widerspruch zu jeder Form von Theorie-Positivismus, der ansonsten überall die Therapeuten- und Berater-Szenerie beherrscht.[12]

Aus Achenbachs Formulierung, die Philosophische Lebensberatung verfüge über keine positive Theorie, die sie nur noch anzuwenden hätte, folgt aber nicht, dass die Philosophische Lebensberatung *überhaupt keine* theoretischen Voraussetzungen hat. Sie besitzt zum einen lediglich keine *positive* Theorie (d. h. eine Theorie, die es nicht mehr kritisch zu reflektieren gilt, weil sie *schon fertig* und *einfach da* ist); zum anderen kann sie

diese Theorie nicht einfach *bloß anwenden* im Sinne eines Rezeptwissens. Ein Rezeptwissen läuft nämlich Gefahr, Menschen vorschnell zu kategorisieren, vorschnell als Fälle eines Allgemeinen zu sehen, als Träger von Symptomen, als exemplarische Krankheitsfälle. Die Reaktion darauf bestünde dann in beraterischer bzw. therapeutischer Routine:

> Die Untersuchungsmethode des Mediziners wie auch des Therapeuten besteht *vor* dem jeweiligen Einzelfall; es ist gleichgültig, wie der einzelne Patient beschaffen ist, weil nur die Beschaffenheit der Symptome von Interesse ist, welche durch vorgeprägtes Vorgehen zu ermitteln sind.[13]

Routine aber ist für Achenbach der Feind des Philosophischen Lebensberaters, der im besten Falle Klienten und deren Anliegen so sehen soll, „als erblicke er sie zum ersten Mal.“[14]

Gegen theoretische Überlegungen überhaupt scheint sich Achenbach allerdings nicht zu wenden, da er 1984 sogar „Entwurf und Diskussion einer Theorie Philosophischer Praxis“[15] ankündigt. Dies scheint mir *philosophisch* – das Philologische interessiert hier nicht – konsistent mit seiner spezifischen Kritik an einer *positiven* Theorie und einer nur noch *anzuwendenden* und *festgelegten* Methode Philosophischer Lebensberatung zu sein:

> Soll nun allerdings bündig angegeben werden, auf welche Weise der praktische Philosoph seinem Besucher weiterhelfe – üblicherweise lautet die Frage: ‚nach welcher Methode‘ verfahren werde –, so ist korrekt zu sagen, die Philosophie arbeite nicht mit, sondern allenfalls an Methoden.[16]

Aus der Behauptung, Philosophische Lebensberatung arbeite nicht *nach* einer *bestimmten* Methode, sondern nur *an* Methoden, folgt nämlich nicht notwendigerweise, dass sie *ohne* Methoden arbeite. Eine solche Folgerung muss zunächst begrifflich klären, was „an“ Methoden eigentlich genau meinen soll. Das wird aus Achenbachs Text, der als Auskunft auf seiner Website für potentielle Klienten auch nicht an ein akademisches Publikum gerichtet ist, nicht ersichtlich. Zwei Interpretationsmöglichkeiten bieten sich an: Erstens kann „an Methoden arbeiten“ heißen: die Methoden sind Gegenstand der Arbeit, so wie die „Arbeit an einer Hausarbeit“ die Hausarbeit selbst bearbeitet. So verstanden könnte in der Philosophischen Lebensberatung also an den Methoden der Lebensberatung selbst oder gar an der Dekonstruktion von z.B. psychologischen Feststellungen und Diagnosen im Sinne eines „de-analyzing“ oder „de-diagnosing“[17] gearbeitet werden. Dies gäbe allerdings weiter keine Auskunft über die Methode, sondern nur über den Gegenstand derselben. Anders gesagt: Die Methode, nach der *an* solchen Methoden gearbeitet wird oder nach der andere Methoden dekonstruiert werden, bliebe damit unbedacht. Dass aber eine so verstandene Arbeit „an“ Methoden selbst notwendig methodisch verfährt, wird sich unten zeigen. Als bloße Dekonstruktion und Kritik der psychotherapeutischen Methoden kann sich die Philosophie nicht verstehen, weil hier ihre eigene Vorgehensweise, sozusagen ihre Meta-Methode und gleichsam ihre gesamte Methodologie, nicht in den Blick gerät.

Die Gefahren einer routinisierten Philosophischen Lebensberatung als Folge von planmäßigem und methodischem Vorgehen ohne Rücksicht auf die Individualität des jeweiligen Klienten sieht Anders Lindseth sogar darin, dass sie „das Wesentliche dieser Praxis verhindern“[18] könnten. Wenn aber die Gefahren von Theorie und Methode für die Philosophische Lebensberatung so deutlich zu sehen sind und gleichzeitig ihr allgemeines Wesen infolge der Unmöglichkeit einer allgemeinen Theorie der Philosophie äußerst zweifelhaft erscheint, ließe sich nicht eine Lösung darin finden, einfach vollständig auf Theorie und Methode zu verzichten?

Auch wenn sich mitunter gegenläufige Textstellen finden lassen, ließe sich Achenbachs Ansatz für eine Ablehnung von Theorie und Methode fruchtbar machen.[19]

Mit einer solchen Position erübrigen sich aber nicht nur die Methoden, sondern auch die Ziele und Anwendungsgebiete Philosophischer Lebensberatung, die als Bestandteil der Theorie ebenfalls negiert werden. Die Ablehnung von Theorie und Methode, so Peter B. Raabe,

> calls into question both the nature and the existence of the philosophical counselor's expertise. If there are no acknowledged aims or purposes, and no principles of action – or at least guidelines to adhere to in the practice of philosophical counseling – then it seems to follow logically that the philosophical counselor cannot claim an expertise in anything. [...] If this is the case, then the philosophical counselor's client is simply wasting her time and money, or worse, she is the victim of malpractice.[20]

Außerdem wird eine Beurteilung von Fortschritt und Wirksamkeit der Philosophischen Lebensberatung dadurch unmöglich[21], denn die Ablehnung von Theorie und Methode

> leads logically to the conclusion that any intentional choices made by the philosophical counselor and his client of what topic to discuss, or what direction to take in order to advance the philosophical counseling dialogue, are completely unnecessary, and in fact meaningless, since, without the concepts of progress or efficacy, any choice will be as good or as bad as any other.[22]

Raabe weist mit diesen Ausführungen nicht nur auf die Unzulänglichkeit einer Ablehnung von Theorie und Methode hin, sondern es melden sich gleichsam positiv die Chancen von Theorie und Methode zu Wort.

4 Chancen von Theorie und Methode

Über die Notwendigkeit von Theorie und Methode der Philosophischen Lebensberatung hinaus ergeben sich positiv auch Chancen:

> Die Zukunft der Philosophischen Praxis wird wesentlich davon abhängen, ob es gelingen wird, philosophisch und wissenschaftlich fundierte und zugleich praxisbezogene und praxisrelevante theoretische Konzeptionen zu entwickeln.[23]

Neben der gesellschaftlichen und ökonomischen Etablierung bieten Theorie und Methode der Philosophischen Lebensberatung auch für akademisch und kollegial Interessierte die Möglichkeit, besser zu verstehen, was Philosophische Lebensberatung ist und wie sie vorgeht – dasselbe gilt für potentielle Klienten.

Der Gefahr der Komplexitätsreduktion durch Theorie steht die Chance der Spezialisierung gegenüber: Theorien schärfen den Blick für ganz bestimmte Dinge und führen zu Erkenntnissen, die aufgrund nicht hinreichender Detailliertheit ohne Theorie vielleicht nicht möglich gewesen wären.[24]

Auch die Qualitätssicherung und Ausbildung in der Philosophischen Lebensberatung kann damit als ein sinnvolles Unternehmen ermöglicht werden. Hier zeigt sich auch die *Entlastungsfunktion* von Theorie und Methode: Im Gegensatz zur unabdingbaren Fähigkeit, selbst zu denken, kann einem angehenden Philosophischen

Lebensberater wohl nicht zugemutet werden, *alles* selbst zu denken. Denken ist ohnehin meist ein innovativer Anschluss an bereits Gedachtes[25] und zeigt sich als Eintreten in eine geschichtliche Tradition des Denkens.[26] Es wäre geradezu unsinnig, die mehr als zweitausendjährige Tradition philosophischen Denkens nicht als *Orientierungswissen* für angehende Philosophische Lebensberater fruchtbar zu machen. In diesem Wissen kommt nämlich im besten Fall die geschichtlich-kuliminierte Erfahrung philosophischer Praxis überhaupt zur Sprache.

Damit bietet die philosophische Theorie nicht immer Sicherheit, aber zumindest *Orientierung*. Achenbachs Forderungen aber, den „jeweils ‚richtigen Weg‘ vielmehr jeweils neu“[27] zu finden, das Verstehen des Klienten „als der *eine*, *der er ist*“[28] und das aufmerksame Sehen der Dinge, „als erblicke [der Berater; H.W.] sie zum ersten Mal“[29], verkennen die Struktur menschlichen Verstehens, das als solches immer schon ein Vorverständnis mit einbringt[30] und in seiner Wahrnehmung stets auch typisiert[31]. Achenbachs Forderungen können also sinnvoll nur so verstanden werden, als dass es gilt, sich dieser Vorannahmen möglichst bewusst zu werden und nicht dogmatisch an ihnen festzuhalten. Es bleibt daher wohl ein Alleinstellungsmerkmal der Philosophischen Lebensberatung, dass ihre Theorie und Methode nicht nur durch die Wissenschaften und die beraterische Praxis geprüft werden, sondern eben auch *in der Philosophischen Lebensberatung selbst* zum Gegenstand einer radikalen Prüfung gemacht werden können – sei es vom Klienten oder vom Berater. Es gilt daher nicht, eine illusionäre Theorie- und Methodenfreiheit zu fordern, sondern im Gegenteil diese Voraussetzungen anzuerkennen, sich aber weiterhin kritisch zu ihnen zu verhalten.

Die eigentlichen Fragen, die sich aus Achenbachs und Lindseths Überlegungen ergeben, bleiben von den beiden Autoren unbedacht: Kann Orientierung, wie Lindseth meint, auf alleinigem Grund der Erfahrung in einem *einzigen* Sitzungsgespräch, quasi *ex nihilo* gefunden werden? Trägt der Philosophische Lebensberater denn gar nichts dazu bei, wie ihm der Klient erscheint? Ist ein Verstehen ohne *Vor*-wissen möglich? Und wäre dieses Vorwissen dann nicht von einer theoretischen Art? Würde dieses Vorwissen sich nicht auch auf die Handlungen des Philosophischen Lebensberaters auswirken? Hätte es dann nicht methodischen Charakter? Melden sich solche Voraussetzungen notwendigerweise? Oder anders: Sind theoretische und methodische Voraussetzungen *überhaupt vermeidbar*?

5 Notwendigkeit von Theorie und Methode

Die Frage nach dem Vorwissen einer solchen Orientierung bringt die Theorie der Philosophischen Lebensberatung wieder ins Spiel. Viele Autoren haben in Abgrenzung zu Achenbach darauf hingewiesen, dass Theorie und Methode für die Philosophische Lebensberatung *unumgänglich* und *unverzichtbar*, d. h. notwendig sind.[32] Genaue Begründungen für diese Behauptung, dass jede beraterische Tätigkeit implizite Voraussetzungen habe, sind allerdings noch unzureichend.[33] Es muss gezeigt werden, dass jede Wahrnehmung schon etwas voraussetzt, was nicht aus dieser Wahrnehmung selbst stammt, und dies ist anschließend auch auf Handlungen (und nicht nur auf Wahrnehmungen) auszuweiten. Letztlich muss noch plausibel werden, warum dieses Vorausgesetzte theoretischen und methodischen Charakter besitzt.

Zur Begründung bietet sich *erstens* die Erkenntnistheorie Niklas Luhmanns an. Seine anspruchsvolle, komplexe und voraussetzungsreiche Argumentation kann hier nur in groben Zügen darstellt werden – die Beweislast muss daher weitgehend den Texten selbst zukommen. Mit Bezug auf die *Laws of Form* von George Spencer-Brown[34] stellt Luhmann heraus, dass jede Wahrnehmung mit Unterscheidungen einhergeht, die diese

Wahrnehmung strukturiert[35]. Vereinfachend gesagt erscheinen in einer Wahrnehmung bspw. erst dann *zwei* Menschen, wenn der eine vom anderen *unterschieden* wurde. Dies geschieht dann nicht nur derart, dass ihr Aussehen unterschieden wird, sondern noch viel grundlegender: dass sie überhaupt als je *ein* Mensch und nicht gar beide *als Teile* einer anderen umfassenden Gestalt erscheinen. Ein Objekt *als einen* Menschen wahrzunehmen heißt somit zu erkennen, dass die Umwelt *nicht* dieser Mensch ist. Auf der Grundlage der Logik von Spencer-Brown stellt Luhmann nun fest, dass es für Unterscheidungen dieser Art in der wahrnehmbaren Welt keine *Korrelate* gibt.[36] Mit anderen Worten: Dass solche Unterscheidungen getroffen werden, geschieht nicht durch die Welt, sondern durch den *Beobachter*. Damit aber offenbart sich auch, dass solche Unterscheidungen *anders* hätten getroffen werden können oder durch andere Beobachter de facto anders getroffen werden, weil sie für Luhmann durch ein *empirisch individuelles* Erkenntnissubjekt getroffen werden (und nicht etwa durch eine objektive transzendentale Struktur). Eine Wahrnehmung ist also das Produkt der Unterscheidung des Wahrnehmenden, d.h. *er* bestimmt diese Wahrnehmung in ihrer Struktur *selbst*. Ist dies der Fall, dann werden genau diese Unterscheidungen zum Problem: Bleiben sie unbewusst, so könnte der Wahrnehmende geneigt sein, seine Wahrnehmung für ein objektives Abbild der (an sich seienden) Wirklichkeit zu halten[37] – was zu Kommunikationsschwierigkeiten führen kann, trifft der Wahrnehmende auf einen anderen Wahrnehmenden, der ein ganz anderes Abbild der Wirklichkeit sieht.

Zweitens lässt sich die These von der Unmöglichkeit einer voraussetzungslosen Wahrnehmung der Welt auch auf naturwissenschaftlicher Ebene belegen. Der Mensch ist mit seinem Gehirn und seinen Sinnesorganen nicht in der Lage, die Welt abzubilden[38], er muss sie „kognitiv konstituieren, d. h. die irrelevanten Ereignisse ‚ignorieren‘“[39]. „Kein Nervensystem könnte *alle* Ereignisse, welche die Sinnesorgane reizen, in gleicher Weise berücksichtigen, denn dies würde jede noch so große Verarbeitungskapazität eines Nervensystems erschöpfen“.[40] Neurobiologisch gesehen stellt eine solche Selektion von Sinnesreizen eine evolutionäre Anpassung eines Organismus dar, die sein Überleben in dieser diese Sinnesreize auslösenden Umwelt sichert.[41]

Drittens lässt sich diese Selektion von Sinnesreizen aber auch phänomenologisch (im Sinne introspektiver Analyse je eigener Bewusstseinsvorgänge) als *selektive Wahrnehmung* beschreiben: Ein Familienvater möchte sich ein geräumiges Auto kaufen, um endlich mit der ganzen Familie in den Urlaub fahren zu können. Ein Freund empfiehlt ihm den *Family-Van* der Firma *Cars*. Der Vater, der sich bis dahin noch nicht mit diesem Modell auseinandergesetzt hatte, lässt sich überzeugen und nimmt das Auto in seine engere Auswahl auf. Am nächsten Tag sieht er auf dem Weg zur Arbeit auf einmal dutzende dieser *Family-Vans*. Waren sie vorher noch nicht da? Haben sich alle anderen Interessierten nun über Nacht dieses Modell gegönnt? Warum fällt ihm erst heute auf, dass so viele *Family-Vans* im Umlauf sind? – Die Sinnesreize der Wahrnehmung haben sich nicht geändert: Es sind gleichviele *Family-Vans* auf den Straßen unterwegs. Allerdings hat sich die Wahrnehmung des Vaters verändert: Er *selegiert* nun die wahrnehm*bare* Informationsflut im Hinblick auf das, was ihm wichtig und relevant erscheint, das er dann *tatsächlich wahrnimmt*. Noch mehr aber: Fragt man ihn, was sich denn über den Verkehr in seiner Stadt sagen lasse, so hätte er vor einer Woche noch auf die ewigen Staus auf dem Weg zur Arbeit hingewiesen – heute aber antwortet er der neuen Kollegin, hier seien auffällig viele *Family-Vans* unterwegs.

Das Wahrnehmen ist also nicht das bloße *Nehmen*, sondern in erster Linie: Selektion aus einer Fülle nach Relevanzkriterien, dessen Ergebnis dann *für wahr* genommen wird. Bleibt dieser Vorgang aber unbewusst, läuft man Gefahr, der Welt einen Charakter zuzuschreiben, den man selbst durch Aufmerksamkeitsfokussierung erzeugt hat.

Viertens ist zu sagen, dass Selektion nicht nur die Wahrnehmung strukturiert (mit Luhmann gar: *konstituiert*), sondern auch deren *Beschreibung* (Versprachlichung). Jede Wahrnehmung als Ergebnis der Selektion von Sinnesreizen hat immer noch zu viele Informationen für eine (meist begrenzt lange) Beschreibung. Ein Fußballstadion wird normalerweise nicht in der Detailstufe beschrieben, in der es wahrgenommen wird: Während man meistens die Unterschiede im Aussehen der einzelnen Menschen gerade so noch wahrnehmen kann, werden diese Unterschiede meist nicht zum Gegenstand der Beschreibung – sie sind schlicht *irrelevant*. Jede Beschreibung einer Wahrnehmung selegiert diese unter dem Kriterium der Relevanz für das Ziel der Beschreibung.

> In fact, description can be characterized as choosing from the set of possibly true statements a subset on grounds of their relevance. [...] It is perhaps not an exaggeration to say that any conscious act of description contains some theory – usually implicit – about the relative importance of the various statements dealing with the subject matter.[...] I shall call this the ‘choice basis for description’.[42]

In dieser Wahl („choice“) zeigt sich die *Einstellung* bzw. der *Standpunkt* des Beschreibenden, d. h. es zeigt sich im *Ergebnis* und in der *Weise* des Selegierens, was ihm wichtig ist.

Fünftens sprechen Sinnesreize nicht für sich selbst, sondern werden vor dem Hintergrund eines impliziten Wissens *als etwas* interpretiert: So ist z. B. das Läuten der Klingel in der Schule ein Zeichen für den Anfang oder das Ende der Unterrichtsstunden; ein ähnliches Klingeln kann aber – vor dem Hintergrund eines anderen impliziten Wissens – auch ein Zeichen für Feuer sein.[43] Mehr noch: Physikalisch gesehen ist das Klingeln bloß eine mechanische Welle (mit bestimmter Wellenlänge und Frequenz) in einem Medium (Luft). Dass diese mechanische Schallwelle aber bereits als „Klingen“, d. h. z. B. von einer Klingel hervorgerufen, verstanden wird, setzt ein implizites Erfahrungswissen voraus, das ggf. Naturvölkern so nicht zukommt. Dieses implizite Hintergrundwissen, das z. B. durch Kultur, Biographie und Sprache geprägt ist, ermöglicht als hermeneutisches Vorverständnis überhaupt erst das Verstehen einer Wahrnehmung und weiter seiner Bedeutung bzw. seines Zeichencharakters.[44] Bleibt dieses Hintergrundwissen implizit, so verschleiert dies den eigenen (bzw. sozialen, kulturellen, sprachgemeinschaftlichen etc.) Beitrag zur Wahrnehmung und lädt somit zu falschen Schlussfolgerungen wie auch zur Verwechslung der gedeuteten Wirklichkeit mit der erfahrenen ein. Der Philosophische Lebensberater kann sich seinem Hintergrundwissen also nicht entziehen, solange er *wahrnehmendes* und *verstehendes* Wesen bleibt.

Es bleibt für die These, theoretische und methodische Voraussetzungen seien unumgänglich für die Philosophische Lebensberatung, nun noch zu zeigen, dass auch Handlungen auf demselben Hintergrundwissen beruhen, und anschließend: dass dieses Hintergrundwissen theoretischen und methodischen Charakter hat.

Mit Alfred Schütz lässt sich *sechstens* zeigen, dass die der selektiven Wahrnehmung zugrunde liegenden Relevanzkriterien durch die Ziele des Wahrnehmenden bestimmt sind und auf sozialkulturellen Typisierungen, d. h. einem impliziten Wissen beruhen.[45] Die Ziele des Handelnden liegen immer in Form eines Handlungsziels vor: Ein Verhalten wird zu einer Handlung, wenn der Akteur dieses Verhalten mit einem subjektiven Sinn verbindet – d. h. u. a. dann, wenn er damit ein Ziel verfolgt. Wenn das Verhalten des Philosophischen Lebensberaters in der Sitzung also *sinnvoll* sein soll, wenn er sich dabei *etwas denkt*, so ist dieses Verhalten (zumindest Teile desselben) als Handeln zu verstehen. Damit wird dieses Handeln aber durch Ziele bestimmt, die auf einem Wissen beruhen: „Alle Entwürfe meiner kommenden Handlungen sind auf mein zur Zeit des

Entwerfens verfügbares Wissen gegründet.“[46] Handeln kann der Philosophische Lebensberater also nie ohne ein intendiertes Ziel und ohne ein gewisses Wissen um die Zweckmäßigkeit der Handlung, d. h. er hat die Überzeugung, dass seine Handlung (wahrscheinlich) auch zum intendierten Ziel führt. Was für die Erreichung eines Ziels tatsächlich als relevant anzusehen ist, hat der Handelnde als implizites sozial-kulturelles und biographisches Wissen verinnerlicht.[47]

Die Argumente 1-6 zusammenfassend lässt sich also sagen: Die eine jede Wahrnehmung hervorbringende Unterscheidung hat sich als ein Standpunkt erwiesen, der alleinig durch den Beobachter und nicht durch die wahrgenommene Welt festgelegt wird. Neurophysiologisch gesehen drückt sich in Selektion von Sinnesreizen ein evolutionäres Wissen um Relevanzen aus, die an der Überlebensfähigkeit des Organismus orientiert sind. Phänomenologisch ließ sich die selektive Wahrnehmung als eine Selektion nach einem impliziten Wissen persönlichen Charakters ausweisen. Auch Beschreibungen von Wahrnehmungen selegieren nach solchen Relevanzkriterien. Die Deutung eines Ereignisses als Zeichen geschieht durch ein implizites sozial-kulturelles und biographisches Wissen, das auch den Überzeugungen eines Akteurs über die Zweckmäßigkeit seiner Handlung zugrunde liegt. Handeln hat sich als notwendig durch solches Hintergrundwissen bedingt herausgestellt.

Siebtens nun hat dieses Hintergrundwissen *theoretischen* und teilweise *methodischen* Charakter – es ist als implizites Hintergrundwissen ein *vortheoretisches* und *vormethodisches* Wissen. Als *Theorie* kann ein spezieller *Standpunkt* beschrieben werden, eine perspektivische Betrachtung der Welt, dessen Ergebnis vor allem die Einstellung des Beobachters angibt und ein System von Aussagen über die Welt darstellt. Das ausgewiesene implizite Hintergrundwissen entspricht solchen Aussagen über die Welt, z. B. dass sie so beschaffen ist, dass ein Hochspringen *tatsächlich* zweckdienlich dazu ist, eine Pfütze ohne Wasserberührung zu überwinden. Hier liegen also theoretische Annahmen über Gravitation etc. zugrunde, die nicht immer aus einer schon etablierten Theorie kommen müssen, sondern auch sozial-kulturell oder biographisch bloß implizit vorliegen können. In Bezug auf Handlungen zeigt sich hier, dass ein Teil dieses Wissens sogar methodischen und nicht bloß theoretischen Charakter hat: Wo gehandelt wird, liegt implizites methodisches Wissen (oder Vermutungen) über die Zweckmäßigkeit von Handlungen vor. Solches Wissen weiß damit um die Strukturen der Welt und bürgt als solches dafür, dass die Handlung im Hinblick auf die Erreichung des Zieles einer beliebig gewählten anderen Handlung überlegen ist. Genau dies ist eine Eigenart methodischen Handelns.[48] Weiterhin zieht das theoretische Wissen eine *praxisstabilisierende* Konsequenz nach sich.[49]

Theoretisches Wissen – und liegt es bloß *implizit* als noch nicht fertiges System expliziter und widerspruchsfreier Aussagen, d. h. als *Vorform* theoretischen Wissens vor – ist für den *wahrnehmenden* Philosophischen Lebensberater, methodisches Wissen hingegen – und sei es wiederum nur implizit – für den *handelnden* Philosophischen Lebensberater unumgänglich. Wenn aber jedes Handeln methodische Voraussetzungen hat, warum nicht gleich den ganzen Weg gehen und dieses Handeln auf seine Vorannahmen und seine Wirksamkeit hin reflektieren, um der Macht des unbemerkt Wirkenden besser Herr zu werden? Aufklärung über die eigenen Voraussetzungen muss für die Philosophische Lebensberatung *als Form des Philosophierens* immer oberstes selbstreferenzielles Anliegen bleiben.

Philosophische Lebensberatung ist nicht theorie- und methoden*frei* – sie ist theorie- und methoden*kritisch*. Ihr selbstreferenzielles Ziel besteht nicht in Methoden*gehorsam*, sondern in Methoden*flexibilität* – sie will das Individuelle ihres Klienten nicht von vorneherein unter einer festgelegten Theorie *wegdeuten*, aber sie ist sich auch den theoretischen Voraussetzungen *jedes* Wahrnehmens sowie den methodischen Voraussetzungen *jedes* Handelns bewusst, d.h. sie weiß um die Unausweichlichkeit des Vorverstehens überhaupt.

Der Feind der Philosophischen Lebensberatung ist also nicht ihre Theorie und auch nicht ihre Methode, sondern die *vermeintliche Objektivität*, die durch diese Methode konstituiert wird. Die Philosophische Lebensberatung darf nicht dasjenige für die *wahre Wirklichkeit* nehmen, was eigentlich *Methode* ist.[50]

Es gilt, sich gegen die Freiheitseinschränkung eines Methodengehorsams genauso zu wehren wie gegen illusionäre Freiheitsvorstellungen, voraussetzungslos denken und handeln zu können. Solche Forderungen nach absoluter Freiheit schlagen nämlich ins Gegenteil um: *Fremdbestimmung* der Philosophischen Lebensberatung durch ihre – und aufgrund ihrer – unreflektierten Voraussetzungen.

6 Ausblick: Die drohende Aporie der Philosophischen Lebensberatung

Die *Ablehnung* von Theorie und Methode für die Philosophische Lebensberatung ist an deren Unumgänglichkeit für jedes Wahrnehmen und Handeln gescheitert. Die *Subjektivierung* von Theorie und Methode hingegen ließ die Frage nach dem *Philosophischen* der Philosophischen Lebensberatung unbeantwortet: Wenn nur durch eine je persönliche Methode angegeben wird, wie die Philosophische Lebensberatung vorgeht, so ist nicht anzugeben, wie die Philosophische Lebensberatung *wesenhaft* – d. h. als ganze, als institutionalisierte und allgemeine Form von Beratung – vorgeht. Daraus wiederum folgt aber, dass es nicht festgelegt ist, wie ein Philosophischer Lebensberater *nicht* vorgehen darf. Dies macht es unmöglich, okkulten oder gar schädlichen Beratungsformen das Prädikat „philosophisch“ abzuerkennen – es liegt ja in der Hand derer, die solche Praktiken ausüben, zu definieren, welche denn *ihre eigene* philosophische Methode sei. Philosophie ließe sich hier – wie auch im Falle einer Ablehnung von Theorie und Methode – *instrumentalisieren* für die persönlichen Zwecke jedes Lebensberaters. Unreflektierte Beratungspraktiken können aber potentiell schädlich sein, sodass sich die Philosophie hier mittelbar für schädliche Zwecke missbrauchen ließe. Die Angst vor der Instrumentalisierung der Philosophie war doch aber gerade ein Grund, sich gegen Theorie und Methode der Philosophischen Lebensberatung auszusprechen – man dreht sich im Kreis.

Wenn aber die Ablehnung von Theorie und Methode aus der Unmöglichkeit einer allgemeinen Theorie und Methode der Philosophischen Lebensberatung folgte, die Ablehnung selbst aber nun an der Unumgänglichkeit von theoretischen wie methodischen Voraussetzungen der Philosophischen Lebensberatung scheiterte, so droht eine vernichtende Aporie: Einerseits kann es keine allgemeine Theorie und Methode Philosophischer Lebensberatung geben, andererseits lassen sich Theorie und Methode aber gar nicht vermeiden. Dies stellt den Sinn der Philosophischen Lebensberatung als ganzer in Frage. Ein widerspruchsfreies Fundament scheint unmöglich.

Gibt es also einen Mittelweg zwischen allgemeiner Theorie und Ablehnung der Theorie Philosophischer Lebensberatung? Kann dieser Weg gleichzeitig zeigen, worin das *Philosophische* der Philosophischen Lebensberatung *positiv* bestehen kann? Gibt es eine Begriffsbestimmung der Philosophischen Lebensberatung, die sich zwischen *allgemeiner* und *beliebiger* Verbindlichkeit bewegt? Gibt es ein Drittes zwischen Theoriepositivismus und subjektivierter Theorie?

Aufgrund der Schwierigkeit dieses Problems und dem Umfang des Lösungsversuchs kann an dieser Stelle nur auf eine frühere Arbeit verwiesen werden.[51] Dort versuche ich ausführlich zu zeigen, dass es einen Mittelweg zwischen der selbstwidersprüchlichen Ablehnung von Theorie sowie Methode und den Gefahren einer starren Verfestigung der Beratungspraxis durch eine diktierende und universale Methode gibt. Als Methoden schlage

ich Phänomenologie, Hermeneutik, Narratologie der Existenz und Konstruktivismus vor. Über die Anwendung der Sokratischen Methode in der Philosophischen Praxis habe ich mich bereits an anderer Stelle geäussert.[52]

Literaturverzeichnis

Achenbach, Gerd B. (1984a): Philosophie als Beruf. In: ders.: *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*, Köln: Verl. für Philosophie Dinter, 23–36.

Achenbach, Gerd B. (1984b): Philosophie, Philosophische Praxis und Psychotherapie. In: ders.: *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*, Köln: Verl. für Philosophie Dinter, 81–96.

Achenbach, Gerd B. (1984c): Philosophische Lebensberatung. Kritik der auxiliaren Vernunft. In: ders.: *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*, Köln: Verl. für Philosophie Dinter, 51–62.

Achenbach, Gerd B. (1984d): Vorwort. In: ders.: *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*, Köln: Verl. für Philosophie Dinter, 3.

Achenbach, Gerd B. (2005): Zum Geleit. In: ders.: *Zur Sache der Philosophischen Praxis. Philosophieren in Gesprächen mit ratsuchenden Menschen*, Orig.-Ausg., Freiburg, München: Alber, 9–10.

Brandt, Daniel (2010): *Philosophische Praxis. Ihr Begriff und ihre Stellung zu den Psychotherapien*, Freiburg/München: Alber.

Chalmers, Alan Francis (2009): *What is this thing called science*?, 3. Aufl., Buckingham: Open Univ. Press.

Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneuti*k (= Gesammelte Werke, Bd. 1), 6. Aufl., Tübingen: Mohr.

Husserl, Edmund (1996): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 3. Aufl., Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 292).

Kuhn, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, 3. ed., Chicago: Univ. of Chicago Press.

Lindseth, Anders (2005): Vorwort. In: ders.: *Zur Sache der Philosophischen Praxis. Philosophieren in Gesprächen mit ratsuchenden Menschen*, Freiburg/München: Alber, 11–14.

Luhmann, Niklas (1990): Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität. In: Luhmann, Niklas (Hg.): *Konstruktivistische Perspektiven* (= Soziologische Aufklärung, Bd. 5), Opladen: Westdt. Verl., 31–58.

Macho, Thomas H. (1985): Das Prinzip Heilung. Überlegungen zu einer fraglichen Kategorie in Medizin, Psychoanalyse und Philosophischer Praxis. In: Achenbach, Gerd B. / Macho, Thomas H. (Hg.): *Das Prinzip Heilung. Medizin, Psychoanalyse, Philosophische Praxis*, Köln: Dinter, 11–38.

Raabe, Peter B. (2001): *Philosophical counseling. Theory and practice*, Westport, Conn.: Praeger.

Raatzsch, Richard (2000): *Philosophiephilosophie*, Stuttgart: Reclam.

Roth, Gerhard (1992): Das konstruktive Gehirn: Neurobiologische Grundlagen von Wahrnehmung und Erkenntnis. In: Schmidt, Siegfried J. (Hg.): *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus* 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 277–336.

Ruschmann, Eckart (1999): *Philosophische Beratung*, Stuttgart: W. Kohlhammer.

Schmolke, Matthias (2011): *Bildung und Selbsterkenntnis im Kontext Philosophischer Beratung*, Frankfurt am Main: Fachbereich Erziehungswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Schuster, Shlomit C. (1996): The Meaning of Philosophical Counseling. Introduction section of the paper“ Sartre’s ‘Words’ as a Paradigm for Self-Description in Philosophical Counseling”, http://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publication-list/the-meaning-of-philosophical-counseling, zuletzt geprüft am 23.11.2011.

Schütz, Alfred (1971): Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. In: ders.: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (=Gesammelte Aufsätze, Bd. 1) , Den Haag: Martinus Nijhoff, 3–54.
Sen, Amartya (1998): *Choice, welfare and measurement*, 2. Aufl., Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
Spencer-Brown, George (1969): *Laws of form. Gesetze der Form*, 2. Aufl., Lübeck: Bohmeier.
Teischel, Otto (1991): Notwendigkeit und Paradox Philosophischer Praxis. Zeitgemäße Betrachtungen über einen unzeitgemäßen Beruf. In: Witzany, Günther (Hg.): *Zur Theorie der philosophischen Praxis*, Essen: Verlag Die Blaue Eule, 107–114.
Wahler, Hendrik (2012): Sokratische Methode – Sokratischer Dialog – Sokratisches Gespräch. Zur Anwendung in Philosophischer Praxis, Pädagogik und Psychotherapie. In: *Philosophie der Psychologie* 17, http://www.jp.philo.at/texte/WahlerH1.pdf, zuletzt geprüft am 04.01.2013.
Wahler, Hendrik (2013): *Philosophische Lebensberatung. Begriff, Theorie und Methoden*, Marburg: Tectum-Verl.
Witzany, Günther (1991): Vorwort. In: Witzany, Günther (Hg.): *Zur Theorie der Philosophischen Praxis*, Essen: Verlag Die Blaue Eule, 7–9.
Zdrenka, Michael (1997): *Konzeptionen und Probleme der Philosophischen Praxis*, Köln: Dinter.

(Endnotes)

1 Vgl. Wahler 2013, Kap. 5.1.
2 Raatzsch 2000: 97.
3 So z.B. Ruschmann 1999: 329, Teischel 1991: 107, Witzany 1991: 7, Zdrenka 1997: 32.
4 Der Hauptteil dieses Aufsatzes (Kap. 2–5) basiert weitestgehend auf dem Originaltext aus meiner Monographie „Philosophische Lebensberatung“ (Wahler 2013). Ich danke dem Tectum-Verlag für die freundliche Genehmigung zum Wiederabdruck.
5 Witzany 1991: 7.
6 Brandt 2010: 83.
7 Vgl. dazu Wahler 2013, Kap. 5.1.5.
8 Vgl. Achenbach, http://www.igpp.org/cont/philosophische_praxis.asp, zuletzt geprüft am 24.11.2011.
9 Achenbach, http://www.igpp.org/cont/philosophische_praxis.asp, zuletzt geprüft am 24.11.2011.
10 Vgl. Achenbach 1984b: 89, Macho 1985: 34–37.
11 Achenbach 1984a: 29.
12 Achenbach 1984c: 59.
13 Zdrenka 1997: 41.
14 Achenbach 2005: 10.
15 Achenbach 1984d: 3.
16 Achenbach, http://www.igpp.org/cont/philosophische_praxis.asp, zuletzt geprüft am 24.11.2011.
17 Schuster (1996), http://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publication-list/the-meaning-of-philosophical-counseling, zuletzt geprüft am 23.11.2011.
18 Lindseth 2005: 12.
19 Vgl. dazu ausführlicher Wahler 2013, Kap. 5.2.
20 Raabe 2001: xvii. Raabe kritisiert hier Achenbachs „extreme postmodern position on method“ und interpretiert die obigen Textstellen Achenbachs auf die andere Weise. Welche Lesart hier zutrifft, bleibt den philologisch-interessierten Philosophen überlassen.
21 Raabe 2001: 167.
22 Raabe 2001: 167-168.
23 Schmolke 2011: 46, ähnlich Raabe 2001: 215.
24 Vgl. Schmolke 2011: 52.
25 Vgl. Brandt 2010: 86.
26 „*Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als ein Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.“ (Gadamer 1990: 295)
27 Achenbach, http://www.igpp.org/cont/philosophische_praxis.asp, zuletzt geprüft am 24.11.2011.
28 Achenbach 1984a: 29.
29 Achenbach 2005: 10. Das Zitat im Kontext lautet: „*Aufmerksamkeit*, das geschulte *Merken*: Der Philosoph sieht die Dinge und Verhältnisse – im besten Falle –, als erblicke er sie zum ersten Mal. Was soviel heißt wie: die Routine ist der Feind philosophischen Denkens.“ Trotz der vorsichtigen Formulierung schließt „im besten Falle“ als *Möglichkeit* schließt zumindest die *Notwendigkeit des Gegenteils* aus – was sich aber gerade *kontrafaktisch* zur Notwendigkeit des Vorverständnisses für menschliches Verstehen verhält.

30 Gadamer 1990: 281–312.
31 Schütz 1971: 8–9.
32 So z.B. Schmolke 2011: 56, Raabe 2001: 167-170, Witzany 1991: 7.
33 Vgl. exemplarisch den Wahrscheinlichkeitsschluss von Schmolke 2011: 56.
34 Spencer-Brown 1969.
35 Luhmann 1990: 40, Luhmann spricht hier von *Beobachtung* statt von Wahrnehmung.
36 Luhmann 1990: 40. Hier wird erneut deutlich, dass es keine einfache Entsprechung der innenperspektivischen und außenperspektivischen Charakteristika der Philosophie gibt. Jeder philosophischen Erkenntnis geht bereits eine Unterscheidung voraus, für die es kein *Korrelat* außerhalb der Philosophie gibt.
37 Luhmann 1990: 51.
38 Roth 1992: 281.
39 Roth 1992: 283.
40 Roth 1992: 318 [Kursiv. von mir; H.W.].
41 Roth 1992: 319.
42 Sen 1998: 433.
43 Auch in der Wissenschaft sind Fakten nicht bloß gegeben, sondern werden vor dem Hintergrund einer (impliziten oder expliziten) Theorie interpretiert (vgl. Chalmers 2009: 1-40; Kuhn 1962).
44 Vgl. Gadamer 1990: 281-312.
45 Schütz 1971.
46 Schütz 1971: 23.
47 Schütz 1971: 10-11.
48 Vgl. dazu ausführlicher Wahler 2013: Kap. 5.1.2.
49 Vgl. dazu ausführlicher Wahler 2013, Kap. 5.1.4.
50 Nach Husserl 1996: 55.
51 Vgl. Wahler 2013.
52 Vgl. Wahler 2012.

Zum Autor

Hendrik Wahler, geboren 1985, Studium der Philosophie, Soziologie und Politikwissenschaft in Mainz, mehrere Weiterbildungen im Bereich der psychologischen Beratung, selbstständiger Coach und Berater, laufende Doktorarbeit „Philosophie des gelingenden Lebens. Zur Einheit von normativer, pragmatischer und existenzieller Ethik“ am Lehrstuhl für Praktische Philosophie in Mainz (Univ.-Prof. Stephan Grätzel)
Forschungsschwerpunkte:
– Philosophie, Psychologie und Neurowissenschaft der Beratung
– Wissenschaftsphilosophie und Phänomenologie
– Pragmatische und existenzielle Ethik
Kontakt: hendrik.wahler@gmx.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Die Bezugnahme auf *mich selbst* und die *Selbst*regulierung organischer Einheiten. Zu einer Schnittstelle zweier Beschreibungssprachen

Dietrich Krusche

Zusammenfassung

Da die Evolution des menschlichen Organismus und die des menschlichen Bewusstseins einen kontinuierlichen Zusammenhang bilden, müssen sie – wie partiell auch immer – in einer gemeinsamen Beschreibungssprache zusammenfinden. Diese Hypothese ist in den letzten Jahrzehnten immer öfter zur Grundlage einer interdisziplinär operierenden Forschung gemacht worden. Dabei scheinen von der *Philosophischen Anthropologie* Helmut Plessners, besonders deren Einleitungsteil: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928/1981), vielerlei Anstöße ausgegangen zu sein. (Vgl. die im Literaturverzeichnis aufgeführten Arbeiten von Jan Beaufort, Zeno Bucher, Gerhard Gamm et alii (Hg.), Hans-Peter Krüger, Stephan Pietrowicz, Christian Illies, Olivia Mitscherlich.) Zwei Verfahren sind möglich: Man kann versuchen, die Lebenswissenschaften einerseits, die Bewusstseinswissenschaften andererseits auf dem Niveau der Ergebnisformulierung zusammenzuführen, also auf einem hohen Abstraktionsniveau; dabei stößt man auf die Schwierigkeit, sehr verschiedene Konzepte und Methoden, sehr lange Argumentreihen aufeinander beziehen zu müssen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, die beiden Diskursbereiche im Detail der Sprachverwendung miteinander in Verbindung zu bringen, etwa bei der Beobachtung, welche sprachlichen Elemente hier und dort in vergleichbarer Häufigkeit und Relevanz auftreten.

Der zweite Weg wird in dieser Schrift am Beispiel des deutschen ‚selbst‘ und des immer noch wirksamen altgriechischen *auto(s)* beschritten.

Die Zusammenführung schärft den Blick auf einige – offenbar zunehmend aktuelle – Probleme der Selbsterfahrung: Worauf beziehe ich mich, wenn ich sage „ich selbst“? Wie kommt es, dass sich ‚Selbstgewissheit‘, seit darüber nachgedacht wird, als notorisch instabil erwiesen hat? Welche Faktoren, seien sie evolutionsbiologisch, seien sie bewusstseinsgeschichtlich erzeugt, kommen als Bedingungen der Instabilität in Frage, und wie haben wir Menschen gelernt, diesen Mangel zu kompensieren?

0 Anknüpfungen

0.1

Das Wort *selbst* hat Konjunktur. Der allgemeinste Beleg für diese Behauptung ist die hohe Zahl der allgemeinsprachlichen Zusammensetzungen, in denen ‚Selbst-‘ als Bestimmungswort fungiert. So führt der Rechtschreibduden auf eineinhalb Spalten knapp 150 solcher Bildungen an, von *Selbstabholer* bis *Selbstzweck*. Um einen Eindruck von der Vielfalt der Lebensbereiche zu geben, die dabei angesprochen werden, seien nur diejenigen Zusammensetzungen aufgezählt, in denen das dazu gehörige Grundwort mit dem Anfangsbuchstaben *b* beginnt: *Selbstbedienung*, *Selbstbefriedigung*, *Selbstbefruchtung*, *Selbstbehalt*, *Selbstbeherrschung*, *Selbstbekenntnis*, *Selbstbesinnung*, *Selbstbestätigung*, *Selbstbestimmung*, *Selbstbeteiligung*, *Selbstbetrug*, *Selbstbeweihräucherung*, *Selbstbewusstsein*, *Selbstbildnis*, *Selbstbinder*, *Selbstbiographie*.

Und noch eine Beobachtung zu dieser Liste: Schon auf den zweiten Blick kann man erkennen, dass die Zusammensetzungen mit *Selbst-* zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, dass einige von ihnen mit epochalen Veränderungen des Menschen- und Weltbilds verknüpft sind und dass die Produktivität von *Selbst-* bei der Entstehung begrifflicher Neubildungen immer noch zuzunehmen scheint. Während der Begriff *Selbsterkenntnis* bereits in den Anfängen der abendländischen Philosophie gebildet wird, taucht *Selbstbestimmung* erst seit dem 17. Jahrhundert mit dem säkularen Konzept des ‚Naturrechts' auf, und Bildungen wie *Selbsterlösung*, *Selbstvergebung* weisen auf die Abschwächung metaphysischer Geltungen in der jüngeren Vergangenheit hin. Ein Begriff vollends wie *Selbstheilung* hätte ohne die wachsende Bedeutung meditativer Praktiken in den letzten Jahrzehnten nicht entstehen können – von den vielfachen Bildungen zu schweigen, in denen auf das *Selbstzerstörungspotential* der Spezies *homo sapiens* angespielt wird.

Schon an diesen Beispielen kann man ablesen, dass die Bezugnahme des Menschen auf *sich selbst* ein offenes System ist, an dem sich die evolutionäre Dynamik des menschlichen Bewusstseins ablesen lässt.

0.2

Noch eine weitere Verwendung von *selbst* spielt seit einigen Jahrzehnten – zumal in der Wissenschaft – eine prominente Rolle: die Substantivierung ‚das Selbst'. Das gilt besonders für die Disziplinen Psychologie, Soziologie und philosophische Anthropologie. Hier bietet sich freilich ein ganz anderes Bild: Während die Zusammensetzungen mit ‚Selbst-' als Bestimmungswort zu sehr prägnanten Begriffen geführt haben, zeigt die Verwendung von ‚das Selbst' eine beträchtliche Unschärfe und hat zu einem entsprechenden Dissens geführt. Dabei sind nicht nur Bedeutungsnuancen umstritten. Uneinigkeit besteht bereits in der Frage, ob es ‚das Selbst' überhaupt gibt. So sagt Wilhelm Schmid in seinem Buch *Befreundet sein mit sich selbst* (ausgerechnet am Anfang des Teilkapitels „Selbsterkenntnis und Hermeneutik des Selbst"): „Was das Selbst ‚eigentlich' ist: Diese Frage muss offen bleiben (...) Die historische Abfolge von Erkenntnissen über das Selbst belegt vor allem dies: dass es sich um ein wenig fassbares Etwas handelt." (2004, S. 144) Noch verwirrender freilich ist die Tatsache, dass viele Autoren (u. a. auch die im Folgenden zitierten Humberto R. Maturana, Antonio R. Damasio, Wolf Singer, Michael Tomasello) einerseits mit verschiedenen Bezugnahmen auf s*ich selbst* operieren, andererseits aber auch die substantivierte Form ‚das/mein Selbst' in ihrem Begriffsrepertoire haben.

Machen wir uns den Unterschied zwischen der nominalisierten Verwendung von *selbst* und der Verwendung in Zusammensetzungen mit ‚Selbst-' als Bestimmungswort am Beispiel von *Selbsttäuschung* klar. Es handelt sich dabei, wie bei der Mehrzahl der Zusammensetzungen mit ‚Selbst-', um eine Vorgangs- bzw. Handlungsbezeichnung, ein *nomen actionis*. Der Bestandteil ‚Selbst-' steht darin nicht für das, was getäuscht wird, für das – in diesem Fall das affizierte – Objekt, sondern markiert den Rückbezug auf etwas, was *beides in einem* ist: Ausgangs- und Zielinstanz des Täuschungsakts – eine Prozedur des menschlichen Bewusstseins, bei deren Versprachlichung beides geschieht, eine Unterscheidung *und* die Behauptung einer Identität. Umgangssprachlich formuliert: Im Akt der Selbsttäuschung täusche ich nicht ‚mein Selbst', sondern ‚mich selbst'. Aber wie oder worin (in welchem Bewusstseinsakt) finden Ausgangs- und Zielinstanz zusammen?

1 Zur Verwendungsgeschichte von *selbst/autos*

Neben *selbst* wird im Deutschen der Gegenwart noch ein anderes Wort funktionsgleich verwendet: das griechische *autos* – bemerkenswerterweise nicht das lateinische *ipse*, das in der Zusammensetzung *Solipsismus* nicht als Bestimmungs-, sondern als Grundwort fungiert.

Wie mächtig die Tradition des Griechischen, der klassischen europäischen Philosophiesprache, ist, lässt sich ebenfalls durch einen Blick ins Lexikon belegen. Unübersehbar, wie viele und wie viele aktuelle Begriffe durch Zusammensetzung mit *auto*- gebildet werden: z. B. *Autobiographie*, *Autodidakt*, *Autogramm*, *Autokrat*, *Autolyse*, *Automat*, *Automobil*, *Autonomie*, *Autopilot*, *Autopsie*, *Autor*, *Autosuggestion*, *Autozoom*. Herausgehoben sei eine Neubildung, die in der Bewusstseins- bzw. der Systemtheorie heute eine beträchtliche Bedeutung hat: *Autopoiesis*.

Es liegt daher nahe, der Besprechung der Frage, welche Sach- bzw. Sprachverhalte durch die Verwendung von *autos*/*ipse*/*selbst* erzeugt werden, einen Rückblick auf deren Verwendungsgeschichte vorzuschalten.

(a) Am geläufigsten ist wohl die Verwendung von *selbst* bei der Bezugnahme auf eine herausgehobene Geltungsinstanz. Als beispielhaft dafür soll die Wendung zitiert sein, in der sich die Schüler des Pythagoras auf etwas bezogen haben sollen, was ihr Meister einmal gesagt hatte: „*autos epha*!“ („Er selbst hat es gesagt!“) Gerade dadurch, dass der Eigenname vermieden wurde, war der Gemeinte besonders auratisch präsent, wurde das Gesagte durch seine quasi leibliche Präsens beglaubigt und aller Zweifel enthoben. Dieses ‚selbst‘ ist mehr als ein betontes ‚er‘ – es bedeutet *Letztinstanzlichkeit*. Eben diese Verwendung hat das Wort *ipse* in der hierarchisch geprägten römischen Gesellschaft bedeutsam gemacht. Der Diener bezog sich damit auf seinen Herrn, der Soldat auf den Feldherrn, die Ehefrau auf den *pater familias*. Ebenso konnte die Verwendung von *ipse*, wenn es zu einer Sache oder einem Begriff hinzutrat, dessen Wirkungsmacht hervorheben: *nomen ipsum Romanum* (der bloße Name Roms ((sc. bewirkte)) dass ...), *ipsa cogitatione* (bloß durch Nachdenken, durch bloßes Nachdenken ((sc. wurde bewirkt)) dass ...).

(b) Im Lexikon des Griechischen findet sich eine Reihe von Nominalbildungen, in denen eine sonderbare Rollenteilung vorgenommen wird, z. B. in *autaggelos*, einer Zusammensetzung aus *autos und aggelos* (Bote, Verkünder von etwas*)*, die so viel heißt wie ‚selbst als Bote kommend‘, oder ‚als sein eigener Bote kommend‘. Wer jeweils als Verkünder der eigenen Botschaft kommt, kann in allen grammatischen Personen ausgedrückt sein, in der des Sprechers (‚ich komme als mein eigener Bote‘), des Partners (‚Kommst du als ...?‘) und des Referenten: ‚Er kommt als ...‘). An die Stelle des referentiell gebrauchten Personalpronomens der ‚dritten Person‘ kann ein Eigenname treten. Was *aut*(*os*) in der Kombination mit *aggelos* leistet, ist eine Unterscheidung *und* eine Zusammenführung in Einem. Unterschieden wird zwischen zwei *Handlungsrollen*, der Rolle des *Boten* und der Rolle dessen, der den Auftrag zu der Botschaftsübermittlung erteilt. Die Zusammenführung geschieht dadurch, dass Auftraggeber und Übermittler der Botschaft als *identisch* bezeichnet werden. Sichtbar wird an dieser sonderbaren Sprachverwendung außerdem, dass die Rolle des Auftraggebers die wichtigere ist, er ist der *primäre Aktant* – auf ihn nimmt das inhaltsleere *autos* Bezug, während die Bezeichnung der *Boten*rolle beiden Instanzen, dem Auftraggeber und dem Durchführenden ihren handlungspraktischen Inhalt gibt. Dass beide Rollen von ein und derselben Person wahrgenommen werden, ist der Sonderfall – ihm gilt die Hervorhebung, die mit der Verwendung von *autos* einhergeht.

(c) Derjenige Aspekt der Verwendung von *selbst*, der für den hier erörterten Zusammenhang am bedeutsamsten ist und auf den ich mich im Weiteren beschränke, besteht darin, dass der menschlichen Innerlichkeit explizit die Fähigkeit zu einer *Binnen-Interaktion* zugeschrieben wird. Wann aber trat als einer der ‚Gesprächspartner im Inneren‘ zum ersten Mal die Instanz auf, die sich selbst *ich* nennt? Bruno Snell hat in seinem Buch die *Entdeckung des Geistes* (1946/1975ff) für die Homerischen Epen (entstanden im siebenten Jahrhundert v. Chr. und um 500 v. Chr. auf Veranlassung des Tyrannen von Athen, Peisistratos, verschriftlicht) nachgewiesen, dass

es darin eine alle inneren Regungen summierende Art des Selbstbezugs noch nicht gibt. Vielmehr werden die verschiedenen inneren Regungen mit verschiedenen Organen oder Körperteilen (Herz, Leber, Knie) in Verbindung gebracht und über diese *benannt*. („Sprachs und sofort versagten ihr liebes Herz und die Knie“, Odyssee IV, 703). Das könnte darauf hinweisen, dass der Bezug auf den *Besitzer* von etwas, das Besitzverhältnis, früher in Sprache gekommen sein könnte als der summarische Bezug auf *mich* als psychophysische Einheit. Snell benennt drei leiblich festgemachte Instanzen, die zur Zeit Homers gleichsam darum konkurriert haben, zur summarischen Instanz für die menschliche Individualität zu werden: *psyche* (Lebensatem), *thymos* (Bewegungsdrang, Lebenskraft) und *noos* (für das, „was die Vorstellungen hervorbringt“ – also unser ‚Bewusstsein‘, 1946/1975ff, 19). Und auch da, wo zum ersten Mal eine solche Instanz in der *alles in mir* zusammenfindet, programmatisch angezielt wird (in der Sentenz, die angeblich schon Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. über dem Eingang zum Orakel von Delphi stand), geschieht das nicht in der ‚ersten Person‘, sondern in der programmatischen Aufforderung an etwas in mir, dieses Etwas zu „erkennen“, also in der ‚zweiten Person’: „*gnothi seauton*!“ („Erkenne dich selbst“), während im indischen Kulturraum bereits in den frühesten buddhistischen Lehrreden (also gegen Ende des 6. Jahrhunderts vor Chr.) die feste Behauptung geäußert wird, dass es so etwas wie das ‚Ich‘ nicht geben könne.

Umso bemerkenswerter ist, dass der Held der Odyssee sehr wohl *ich* sagen kann, wenn er auf sich als *den Sprechenden* Bezug nimmt. So werden ja die „Abenteuer des Odysseus“ von ihm selbst (in der ersten Person) erzählt. Aber noch bemerkenswerter sind die Stellen, wo er sich als Sprechender eine personale Identität gibt. Das geschieht, indem er nicht nur seinen Namen, sondern auch den Vaternamen und die lokale Herkunft nennt, einmal am Hof der Phäaken („Ich bin Odysseus, der Sohn des Laertes ...“ IX, 19), einmal gegenüber Polyphem, nachdem er diesen geblendet hat und ihm, schon vom Schiff aus, aber noch nicht ausser Gefahr, unbedingt sagen will, wer es war, der ihn überwältigt hat („Kyklops du, wenn einer dich fragt [...] das war Odysseus [...], jener Sohn des Laertes, in Ithaka ist er zu Hause“, IX, 502–505).

Die Möglichkeiten, auf *sich selbst* Bezug zu nehmen, gewinnen im Lateinischen, zumal in der römischen Tradition der *Stoa*, an Vielfalt. Schon in der „goldenen Latinität“, die sich vor allem mit dem Namen Ciceros verbindet, d. h. während der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts vor der Zeitenwende, findet sich die Wendung: *se ipse reprehendit* (er tadelt sich selbst). Berühmt ist die Sentenz: *gloria summa (est) se ipsum vicisse* (Der höchste Ruhm ist es, sich selbst besiegt zu haben). Wie diese Beispiele zeigen, kann *ipse* zu beiden Instanzen der Interaktion hinzutreten, zu dem, der handelt und zu dem, der das Ziel der Handlung ist. Der Satzlogik nach sind beide Formulierungen möglich: ‚Ich tadle mich selbst‘ und ‚Ich selbst tadle mich‘. (Bei der Besprechung von intrapersonalen Interaktionen vermeide ich die Begriffe ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘, um die Frage nach dem Verhältnis der Instanzen offen zu halten.) Diese Reziprozität wird gerade dadurch möglich, dass eine Unterscheidung der beiden interagierenden Instanzen nicht vollzogen wird.

2 *selbst* in der biologisch fundierten Anthropologie

2. 1 Die Hervorhebung des Selbst-*Bewusstseins*

In seinem 1969 geschriebenen und 1970 publizierten großen Aufsatz „Biology of Cognition“ (nachgedruckt in „Biologie der Kognition“, 2000), den Humberto R. Maturana „die Grundlage meiner gesamten späteren Arbeit“ nennt (2000, 18), ist die Beschreibung des Rückkopplungsprozesses, der alle „lebenden Systeme“ steuert, eingebettet in eine umfassende anthropologische Hypothese: dass alles Sprechen über den Menschen von einem „Beobachter“ ausgeht, der einen anderen „Beobachter“ als Gesprächspartner hat, der „er selbst sein

könnte" (ebd. 25). Der ‚Beobachter' ist dabei nicht nur als bewusst wahrnehmende Instanz, sondern zugleich als Kommunikationsteilnehmer verstanden, als ‚Mensch in Sprache'. Diese Annahme liegt auch Maturanas späteren Publikationen zugrunde wie „Biology of Language" (1978), „Reality: the search for objectivity or the quest for a compelling argument" (1988), „The biological foundations of selfconsciousness und the physical domain of existence" (1990) und gilt auch für die Zusammenarbeit mit Francisco J. Varela (z. B. *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens* (1984, dt. 1987)).

Der ‚Beobachter' Maturanas betrachtet gleichzeitig den Gegenstand, den er untersucht, und die Welt, in der dieser Gegenstand sich befindet. Außerdem gilt, dass er sowohl mit dem beobachteten Gegenstand als auch mit dessen Umfeld „interagiert". Das dabei Beobachtete kann von ihm „beschrieben" werden, was wiederum zur Voraussetzung hat, dass er den Gegenstand „definieren", d. h. von anderen Gegenständen unterscheiden kann – eine Leistung der Kognition. Damit ist für Maturana zweierlei festgelegt: (1) dass die Interaktion des Organismus in allen ihren Relationen in ihrer sprachlichen Realisierung zu Bewusstsein kommt und (2) dass sie immer schon „kognitiv erfasst" ist. Der ‚Beobachter' bei Maturana (und bei anderen Autoren der ‚Systemtheorie') ist a priori ein *erkennendes* Wesen, und was er begreift, ist geeignet, zu einem mit seinen Kommunikationspartnern geteilten *Wissen* zu werden. (In dem Teil seiner Annahmen, die nicht in die Kommunikationstheorie ausgreifen, ist Maturana dem „Cognitionalism" zuordnen – wie ihn z. B. Jerry Fodor, Francis Crick, Steven Pinker, David Marr vertreten.)

Aus Maturanas Prämissen ergibt sich die Notwendigkeit, zu erläutern, wie die *interaktiven Prozesse* zwischen dem menschlichen Organismus und seiner lebensweltlichen Umgebung verlaufen sind, aus denen heraus sich Kognition als ein „biologisches Phänomen" entwickelt hat (26). Um das plausibel zu machen, führt Maturana den Begriff der „Zirkularität" der Interaktionsprozesse in lebenden Systemen ein – einen Begriff, der gradewegs an die „Selbstreferenz" und „Autopoiesis" („Selbsterzeugung") angeschlossen werden kann:

> Lebende Systeme sind Interaktionseinheiten (...) Die lebenden Systeme, wie sie heute auf der Erde existieren, sind durch exergonischen Stoffwechsel, Wachstum und innere molekulare Replikation charakterisiert. Dies alles ist in einem geschlossenen kausalen Kreislauf organisiert, der evolutive Veränderungen der *Art* erlaubt, in der die Zirkularität aufrecht erhalten wird, aber keine evolutiven Veränderungen zulässt, die die Zerstörung dieser Zirkularität zur Folge hätten (...) *Diese zirkuläre Organisation stellt ein homöostatisches System dar, dessen Funktion darin besteht, eben diese zirkuläre Organisation selbst zu erzeugen und erhalten* (...) Aufgrund der zirkulären Natur seiner Organisation besitzt ein lebendes System einen selbstreferentiellen Interaktionsbereich – es ist ein selbstreferentielles System. (26–28, meine Hervorhebung, D. K.)

Die Figur der rekursiven Schleife taucht bei Maturana mehrfach auf. Er beschreibt damit die spezielle Leis tung des Nervensystems ebenso wie die Selbstreferenz des Systems Mensch insgesamt. In beiden Dimensionen kommt der Unterscheidung zwischen *intern* und *extern* erzeugten Reaktionen, mithin der Grenze zwischen *innen* und *außen*, eine entscheidende Bedeutung zu. So spricht Maturana einem Nervensystem, das imstande ist, „seine intern erzeugten Aktivitätszustände als verschieden von seinen extern erzeugten zu behandeln, das also imstande ist, „die Ursprünge von Interaktionen zu unterscheiden", die Fähigkeit des „abstrakten Denkens" zu (48). Diese Annahmen zur Funktion organischer Rückkopplungsmechanismen lässt Maturana bei der Beschreibung der Funktion des Nervensystems und der des „Ich-Bewußtseins" zu nahezu gleichlautenden Formulierungen kommen:

> Das Nervensystem kann mit den Repräsentationen seiner Interaktionen (und folglich auch der Interaktionen des Organismus) in unendlich rekursiver Weise interagieren (48)

und:

> Wir erzeugen durch Selbstbeobachtung *Ich-Bewußtsein*. Wir erzeugen Beschreibungen unser selbst (Repräsentationen) und können uns dadurch, daß wir mit unsern Beschreibungen interagieren, in einem endlosen rekursiven Prozeß als uns selbst beschreibend beschreiben (34).

Analog zu diesen Charakterisierungen unserer Binnenverständigung beschreibt Maturana das Funktionieren der „natürlichen Sprache", die er vor allem als semantischen Prozess begreift. Auch hier wirkt die Beobachter-Rolle. Da Maturana die Sprachteilnehmer als a priori *kognitiv* aufeinander abgestimmte Akteure begreift, kann er all diejenigen Formen menschlicher Kommunikation überspringen, in denen ein Sprecher mit seinem/seinen Partner(n) aus seinen augenblicklichen Wahrnehmungen heraus interagiert und bei diesem/diesen eine Orientierung im gemeinsamen Wahrnehmungsraum herzustellen versucht. Ich meine damit alle gestischen, zumal alle *zeigenden* Interaktionen, in denen sich die Verständigungspartner standorthaft, als leibliche Positionen in Zeit und Raum, aufeinander beziehen, wobei die wahrgenommenen/wahrzunehmenden Objekte gerade nicht denotativ angesprochen, sondern deiktisch, also bedeutungs*offen*, markiert werden. (Dazu unten, 3.1)

Maturana scheint diese Lücke in seinem System erkannt zu haben, denn er hat versucht, einen nicht-denotativen Verständigungsmodus dadurch einzuführen, dass er der „Denotation" die „Konnotation" polar gegenüberstellt. Eben diese nicht-identifizierende Kommunikationsform spielt in Maturanas Systemtheorie deshalb eine so große Rolle, da intersubjektive Verständigung für ihn nicht durch die Evidenz „selbstständiger Entitäten" (d. h. *objektiv* gegebener Erkenntnisanlässe) möglich wird, sondern durch die hinreichend stabilisierte Reaktion aller Beobachter auf die *gemeinsame* Umwelt:

> (...) sobald erkannt ist, dass die Sprache konnotativ und nicht denotativ ist, und dass ihre Funktion darin besteht, den zu Orientierenden innerhalb seines kognitiven Bereichs zu orientieren, und nicht darin, auf selbständige Entitäten zu verweisen, wird klar, dass gelernte Orientierungsaktionen eine Funktion nicht-sprachlichen Ursprungs enthalten (56).

Dieser „nichtsprachliche Ursprung" besteht in der Kontinuität der Evolution, die von der Zelle mit ihrer ständigen Aktivität der Homöostase zwischen *innen*/*aussen*-Verhältnissen bis in die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis reicht. Dabei werden *innere* und *äußere* Interaktionen (Repräsentationen) gleichermaßen erzeugt: „Es besteht kein Unterschied hinsichtlich der Art der Verkörperung von Relationen, die durch externe und interne Interaktionen erzeugt sind" (47). Die Herausbildung der Instanz des Beobachters aus der Entwicklung menschlicher Sprache befähigt diesen zu der Unterscheidung zwischen den beiden Dimensionen der Erfahrung, *innen*/*außen*. Das hat zur Folge, dass die Repräsentationen innerer („interner") Interaktionen (Meta-Repräsentationen) ihm zur Beschreibung der ‚Realität' ebenso zur Verfügung stehen wie die Repräsentationen von Erfahrung *außen*.

Der Mensch ist für Maturana dasjenige „lebende System", in dem die Außen-Innen-Differenz zu Bewusstsein gekommen ist, und zwar in der Weise, dass Interaktionen mit der Außenwelt (sinnliche Wahrnehmungen) im je individuellen Bewusstsein reproduziert und zu Vorstellungssequenzen verarbeitet werden können, die von

dem Raum-Zeit-Kontinuum entkoppelt sind. Dabei ist es gerade nicht die Evidenz der Objekte („selbständiger Entitäten“), die sich durchhält, sondern die allen ‚Beobachtern‘ gemeinsamen Bedingungen der Prozessierung sorgen dafür, dass Verständigung möglich wird. Man ist versucht, an Kants Kategorien in der *Kritik der reinen Vernunft* denken. Aber anders als bei Kant sind es bei Maturana nicht die Kategorien der Wahrnehmung, Raum und Zeit, mit denen die Transzendentalität sich zuallererst herstellt, sondern sogleich und ohne Vorlauf die Bedingungen der „Kognition“, die sich in den verschiedenen rekursiven Schleifenbildungen manifestieren. Dieses Überspringen der Bedingungen der Wahrnehmung und damit – tendenziell – der Individualität des Wahrnehmenden ist in der Systemtheorie folgenreich geworden.

2. 2 Die Hervorhebung der Selbst-*Empfindung*

Rund dreißig Jahre nach Humberto R. Maturana versucht Antonio R. Damasio in ähnlicher Weise die Kontinuität in der Evolution des menschlichen Selbstbezugs nachzuweisen – bis hin zum „autobiographischen Selbst“. Aber im Unterschied zu Maturana betont er das Primat der „innerkörperlichen Empfindungen“. Daher auch der Titel von Damasios Hauptwerk: *The Feeling of what Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness* 1999. (Der Titel der deutschen Ausgabe *Ich fühle*, *also bin ich* (2000/2011) müsste eigentlich heißen: Ich fühle *mich*, also bin ich.)

Auch er setzt in der Beschreibung der Selbstbezüglichkeit bei der Homöostase innerhalb der einzelnen Zelle ein und beschreibt die Regelkreise, durch die sie aufrechterhalten wird. Auch bei ihm spielt die Frage der Übertragung der innerkörperlichen Signale eine Schlüsselrolle, aber im Unterschied zu Maturana sieht er die Selbstkontrolle durch Rückkopplung nicht allein durch das Nervensystem gewährleistet, sondern auch durch „chemische Substanzen“, die sogenannten „Botenstoffe“. Wo Maturana kognitiv gesteuerte Interaktionen am Werk sieht, spricht Damasio von einer „somatosensorische Signalgebung“, der eine „Kartierung von Körpersignalen“ im Zentralnervensystem entspricht:

> Das somatosensorische System (...) ist eine Verbindung aus mehreren Subsystemen, die dem Gehirn Signale übermitteln und es jeweils über ganz verschiedene Aspekte des Körpers informieren. (...) Sie verwenden unterschiedliche Mechanismen, unterschiedliche Nervenfasern, welche die Signale vom Körper zum Zentralnervensystem übertragen, und sie unterscheiden sich auch in Hinblick auf die Anzahl, Art und Position der Relaisstationen in Zentralnervensystem, an die sie ihre Signale übermitteln. Ein Bereich der somatosensorischen Signalgebung greift überhaupt nicht auf Neuronen zurück, sondern verwendet chemische Substanzen, die sich über die Blutbahnen ausbreiten (...) (182).

Wie sich für Damasio die Regulation der Homöostase im Körper vollzieht, soll durch Zitate zu drei verschiedene Stadien des „sich entwickelnden Selbst“ belegt werden, dem „inneren Milieu als Vorläufer des Selbst“ (166), dem „Proto-Selbst“ und dem „autobiographischen Selbst“, das sich als „Identität“ und „Personalität“ realisiert. Dabei wird sich zeigen, dass die biologische Notwendigkeit der Zustandserhaltung im jeweiligen (Teil)System zu immer komplexeren Funktionen führt: von der Kontrolle, der Registrierung von Veränderungen des Normalzustands und seiner Neubalancierung bis hin zur erinnernden Bestandsaufnahme, zu bewusster Selbstvergewisserung und Selbstbegrenzung:

> Das System des inneren Milieus und der Viszera hat die Aufgabe, Veränderungen in der chemischen Umwelt der Zellen überall im Körper zu registrieren. Chemische Stoffe, die in der Blutbahn vorhanden sind, werden von Neuronenkernen in einigen Regionen des Hirnstamms, des Hypothalamus und des

> Telencephalons registriert. Wenn die Konzentration der chemischen Stoffe im zulässigen Bereich liegt, geschieht gar nichts. Ist die Konzentration zu hoch oder zu niedrig, reagieren die Neuronen – sie leiten eine Vielzahl von Vorgängen ein, die das Ungleichgewicht wieder aufheben sollen. (...) Entscheidend ist jedoch, dass die Signale ständig vielfältige Karten des inneren Milieus erzeugen, so zahlreich wie die Dimensionen, in denen Ihr Inneres mit dieser Methode gemessen werden kann (183f).

Bei der Beschreibung des „Proto-Selbst“, des „vorbewussten“ Vorläufers dessen, was Damasio den „Selbstsinn“ nennt, betont er die dezentrale Anordnung der Hirnaktivitäten, in denen sich die Prozesse der Selbstüberprüfung und Selbstregulierung vollziehen:

> *Das Proto-Selbst besteht aus einer zusammenhängenden Sammlung von neuronalen Mustern, die den physischen Zustand des Organismus in seinen vielen Dimensionen fortlaufend abbilden.* Diese ständig vorhandene Sammlung neuronaler Muster befindet sich nicht an einem Ort des Gehirns, sondern an vielen Stellen, auf vielen Ebenen, vom Hirnstamm bis zur Großhirnrinde, in Strukturen, die durch Nervenbahnen in wechselseitiger Verbindung stehen. Diese Strukturen haben wesentlichen Anteil daran, den Zustand des Organismus zu regulieren (189, Hervorhebung im Original).

In dem kontinuierlichen Zusichkommen des menschlichen Bewusstseins, das sich zum individuellen „autobiographischen Selbst“ entwickelt, kommt es nach Damasio zur Bildung eines „Kernbewusstseins“, das auf der „unablässig erzeugten Vorstellung des Erkenntnisakts“ beruht und auf die „Vorstellungen des zu erkennenden Objekts“ gerichtet ist. Das dabei entstehende „Gefühl des Erkennens“ wiederum führt zu einer „Verstärkung der Objektvorstellungen“ (233) – ein zirkulärer Prozess, der über die *Selbstempfindung* zur *Selbstbestätigung* und *Selbstverstärkung* führt.

Das „autobiographische Selbst“ beschreibt Damasio als Ergebnis von Akten der *Wiederholung*. Dabei wird das Momenthafte der jeweiligen Akte der Selbstvergewisserung deutlich. Damasio spricht von „Puls“-Ereignissen, die dann entstehen, wenn das „autobiographische Selbst“ sich mit seinem „Kernbewusstsein“ kurzschließt. Die Leistung, die mit dem Auftauchen dieses charakteristisch menschlichen Selbstbezugs in die Welt kommt, ist für Damasio die *Kontinuität*, d. h. die *hinreichende Stabilität* der Vorstellungen, die immer dann aufgerufen werden, wenn ein Individuum sich *seiner selbst* (seiner Identität) zu vergewissern sucht.

> Das autobiographische Selbst lebt von der ständigen Reaktivierung und Darbietung ausgewählter Gruppen von autobiographischen Erinnerungen. Im Kernbewusstsein erwächst der Selbstsinn aus dem subtilen, flüchtigen Gefühl des Erkennens, das mit jedem Puls neu geschaffen wird. Beim erweiterten Bewusstsein dagegen entsteht der Selbstsinn aus der schlüssigen, ständig wiederholten Darbietung von ausgewählten Erinnerungen, den Objekten unserer persönlichen Vergangenheit (237).

Damit wird ein Merkmal der selbstbezüglichen Rückkopplungsschleifen sichtbar: die *Gleichzeitigkeit* vieler funktional verknüpfter Akte.

Darauf hat unabhängig von Damasio auch Wolf Singer hingewiesen. Er spricht von „dynamischen Gruppierungsmechanismen“ oder auch von „ensemblebildenden Verbindungen“, die das Gehirn herzustellen vermag, deren wichtigste Bedingungen ihre „Synchronizität“ sei (2002, 159f). Dabei ist bemerkenswert, dass das Gehirn als ein polyzentrisch angelegtes und selbstreferentiell operierendes Organ offenbar daraufhin angelegt

ist, instabile Verhältnisse auszugleichen, also für einen Normal-Zustand zu sorgen, der Spannungen in oder zwischen verschiedenen Hirnzentren auszugleichen vermag:

> Es steht außer Frage, dass das Gehirn (...) unterscheiden kann zwischen ungewollten und gewollten Zuständen, diese mit Emotionen assoziiert, damit unerwünschte Zustände vermieden und gewollte aufgesucht werden können. Besteht ein innerer Konflikt, ist dies ein unerwünschter Zustand, und die damit verbundenen unangenehmen Gefühle bewirken, dass das Gehirn versucht, (...) eine Lösung zu finden. (Wolf Singer/Matthieu Ricard: *Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog*, 2008, 107)

Singer erschließt damit einen Zusammenhang, der für die Frage nach dem Zustandekommen von *ich*-Erfahrung von zentraler Bedeutung ist: Offenbar bildet sich auch in der physiologisch nachprüfbaren Tätigkeit des menschlichen Gehirns eine Dialektik ab, bei der ein Wechsel zwischen stabilen und instabilen Zuständen bearbeitet wird. Instabile, spannungshafte Verhältnisse sollen in stabile Verhältnisse zurückgeführt werden. In solchen Bilanzierungsakten treten die Teilfunktionen der organischen Homöostase zutage: Zustandskontrolle, Bilanzierung und Wiederherstellung des ‚normalen‘, d. h. der Erhaltung des Systems förderlichen Zustands. Eben diese Dialektik zwischen Labilität und Stabilisierung scheint sich in die bewusste Selbsterfahrung hinein fortzusetzen – wobei der Versprachlichung des Bewusstseins eine mediale Rolle zuzukommen scheint.

Aber ehe wir darauf zu sprechen kommen, bleibt noch die Frage zu erörtern, wie es denn – im Sinne der Evolution des Organs Gehirn – zu solchen Binnenspannungen kommen kann, die sich im individuellen Bewusstsein abbilden? Die Frage ruht auf einer anderen auf: Inwiefern erzeugt unser Gehirn als eine organische Einheit Diskrepanzen, die es selbst abzubilden vermag? In Wolf Singers Worten: „Bei der Erforschung des Gehirns betrachtet sich ein kognitives System im Spiegel seiner selbst. Es verschmelzen also Erklärendes und das zu Erklärende. Und es stellt sich die Frage, inwieweit wir überhaupt in der Lage sind, das, was uns ausmacht, zu erkennen.“ (2002, 61)

Ob diese Frage beantwortbar ist, weiß ich nicht. Aber eine Konkretisierung des Problems kann angedeutet werden: Sie ergibt sich aus der Heterogenität der einzelnen Hirnzentren, die sich in *verschiedenen Stadien* der Organ-Evolution herausgebildet haben. In ihrer jeweiligen Teilfunktion für das Ganze haben sie sich offenbar zu einem hinreichend abgestimmten Interagieren zusammengefunden, aber in der Verschiedenheit der Organfunktionen (Wahrnehmung, Fortpflanzung, Stoffwechsel, Kreislauf usf.) scheint ein *Dissonanzpotential* zu liegen, das im Verlauf der Bewusstseinsgeschichte nicht ausgeglichen worden ist – eher das Gegenteil scheint der Fall zu sein.

Bringen wir die Problemformulierung mit einem Zitat von Wolf Singer auf den Punkt, das unter dem Stichwort des „Bindungsproblems“ steht:

> Bis vor kurzem (...) sind Fachleute und Laien gleichermaßen (...) davon ausgegangen, dass irgendwo im Gehirn ein Konvergenzzentrum existieren müsse, wo alle Signale, die über die Sinnesorgane gesammelt werden, konvergieren, um dort einer einheitlichen Interpretation zugeführt zu werden. Es wäre dies dann auch der Ort, wo Handlungsentwürfe erarbeitet und Entscheidungen gefällt werden; und für die, welche dualistische Positionen bevorzugen, wäre dies auch der Ort, wo der mit mentalen Eigenschaften ausgestattete Humunculus wirkt, der über alle Hirnfunktionen wacht und koordinierend tätig ist. (...) Nun hat uns die moderne Neurobiologie belehrt, dass wir alle, Descartes eingeschlossen, irrten, dass die tatsächliche Organisation des Nervensystems auf dramatische Weise verschieden ist (2002, 65).

3 Der Doppelcharakter des Bezugs auf *mich selbst*: Orientierung in Zeit und Raum *und* kommunikativer Akt

In Schriften wie den zitierten ist der Übergang von der Beschreibung biologischer Prozesse zu einer Theorie des Bewusstseins – mehr oder weniger explizit – bereits vollzogen.

Dass es längst um eine Fragestellung geht, die beide Beschreibungssprachen gleichermaßen betrifft, lässt sich daran ablesen, dass das Wort *selbst* dabei nur in einem Teil seiner Verwendbarkeiten beansprucht wird: in seiner Verwendung in der ‚ersten Person‘, also auf *ich selbst*. Trotzdem ist es hilfreich, sich die anderen Verwendungen noch einmal vor Augen zu stellen.

Wie oben skizziert, verleihen die Worte *autos*/*ipse*/*selbst* derjenigen Instanz, auf die sie verweisen, eine Art *Letztinstanzlichkeit*. Diese Verwendung ist ohne weiteres plausibel, wenn der Verweis auf eine Instanz zielt, die *intersubjektiv* auszumachen ist – angesprochen in der ‚dritten Person‘: *er*/*sie*/*es selbst*. Auch die Verwendung in der ‚zweiten Person‘ *du selbst* ist unproblematisch, etwa in der Äußerung: ‚Du selbst hast (doch) eben gesagt...‘, da die Adressaten-Rolle *du* im jeweils aktuellen Kommunikationsakt ihre pragmatische Füllung erhält. Aber worauf beziehe ich mich, wenn ich sage „ich selbst“?

Hier stoßen wir auf dasselbe Problem, das sich bereits bei der Besprechung der Substantivierung von *ich* zu ‚das Ich‘ gezeigt hat. *ich* ist nicht geeignet, eine Instanz zu bezeichnen, der bestimmte Funktionen (Selbstbewusstsein, Selbstgefühl, Selbstvergewisserung usf.) zugeteilt werden können, und kann auch durch die Substantivierung zu *mein Ich* nicht zu einem Denotat gemacht werden, wie es seit George Herbert Meads Identitätsbegründung (*Geist*, *Identität und Gesellschaft*, 1934, dt. 1968) immer wieder geschehen ist. Eben diese Aporie hat sich in die Nominalisierung ‚das Selbst‘ hinein fortgesetzt.

Den Bewusstseinswissenschaften fällt damit die Aufgabe zu, die Erfahrung eigener Individualit, wie sie offenbar von den meisten Menschen in hinreichender Evidenz erlebt wird, aus den Bedingungen abzuleiten, denen auch die organischen Prozesse der Selbstreferenz unterliegen: *Kurzzeitigkeit* („Momentanismus“, „Pulshaftigkeit“), *Wiederholung* („Rekursivität, „Zirkularität“, „Einschleifung“, „Verstärkung durch Rekurrenz“) und *Ensemblebildung* („Harmonisierung gleichzeitiger und in der Gleichzeitigkeit rountinisierter Selbstbezüge“).

3.1 Die Perspektivierung der Wahrnehmung durch ihre Bindung an eine Position in Zeit und Raum

Darauf, dass es bei der Individualität/Singularität von Wahrnehmungen und ebenso von allen „bewussten Vorstellungen“ („Meta-Repräsentationen“) – auch – um einen Sprachverhalt geht, hat ausgerechnet der Hirnforscher Damasio pointiert hingewiesen:

> Bewusste Vorstellungen sind *nur in der Perspektive der ersten Person* zugänglich (meine Vorstellungen, Ihre Vorstellungen). Neuronale Muster sind dagegen *nur in der Perspektive einer dritten Person* zugänglich. Auch wenn ich mit Hilfe der modernsten Technik die Möglichkeit hätte, meine eigenen neuronalen Muster zu betrachten, würde ich sie noch immer aus der Perspektive (?, D. K.) der dritten Person betrachten. (382–Hervorhebung im Original.)

Dieser Hinweis – auch wenn er im Detail der Formulierung problematisch ist, da Sprecher-Instanz und Wahrnehmungsinstanz nicht unterschieden werden – ist für den hier vorgetragenen Gedankengang fruchtbar. Damasio leitet den Begriff der Individualität aller Wahrnehmungen und „bewussten Vorstellungen“ nicht onto-

logisch ab, sondern von der Körperlichkeit des Wahrnehmenden als eines beweglichen Organismus – seiner stets wechselnden *Position* im Raum-Zeit-Kontinuum:

> Alles, was in Ihrem Geist (sic!, D. K.) vor sich geht, geschieht relativ zu der Zeit, in der sich Ihr Körper befindet, und relativ zu dem Ort im Raum, der von Ihrem Körper eingenommen wird. Die Dinge befinden sich innerhalb oder außerhalb von Ihnen. Die ruhenden können nah oder fern oder irgendwo dazwischen sein. Bewegte Dinge können auf Sie zukommen, sich von Ihnen entfernen oder einer Bahn folgen, die an Ihnen vorbeiführt – doch stets ist Ihr Körper der Bezugspunkt. (ebd., 177)

Derjenige Sprachtheoretiker, der sich mit der ‚ersten Person' als Wahrnehmungsbedingung am folgenreichsten befasst hat, ist Karl Bühler – und er stößt bei der Orientierung im (gemeinsamen) Wahrnehmungsraum auf eben diese Relativität. Ausgehend von Kants *Transzendentaler Ästhetik* wandelt er dessen Begrifflichkeit entsprechend ab. Kants Bedingungen der Wahrnehmung, Raum und Zeit, werden von ihm in ein dynamisiertes und damit relationales Konzept eingebaut, das „Zeigfeld der Sprache". Darin erscheint die Kategorie der *Zeit* in dem Momentbegriff *jetzt*, die Kategorie des *Raums* im relativen (d. h. von Objektbezügen freigesetzten) Positionsbegriff *hier*. Aber Bühler ergänzt diese beiden „Marken" durch eine dritte, *ich*, die er die „Sendermarke" nennt. Unübersehbar ist, dass die drei Bestandteile des Bühlerschen „Schematismus" sich nicht symmetrisch zueinander verhalten. Der *ich*-Bedingung kommt eine integrale Funktion zu, denn in dieser überlagern sich beide Funktionen: die von Bühler besprochene *kommunikative* (davon wird noch zu sprechen sein) und die auch von Damasio entfaltete *wahrnehmungstheoretische*. Alle drei „Markierungen" fasst Bühler in dem Begriff der *Origo* (lat.: Ausgangspunkt, vgl, *oriens*, *orientis*: Aufgangspunkt der Sonne) zu einer Bedingungseinheit zusammen.

Um deren Wirkung zu erläutern, nennt er sie auch den „Nullpunkt" eines Koordinatenkreuzes, von dem aus jede Wahrnehmung sich strukturiert. An anderer Stelle vergleicht er sie mit dem „Pfosten eines Wegweisers", dessen Arm in die Richtung deutet, wo jeweils *dort* ist. Damit wird festgelegt, dass die *Origo* auch für ihn ein *mobiler Bezugspunkt* ist, dessen jeweilige Position sich nicht über das Objektgefüge im Wahrnehmungsraum bestimmt. Die Abhängigkeit ist umgekehrt: *meine* Position entscheidet über die *Perspektive*, unter der die Objekte im Wahrnehmungsraum sich ordnen. (Karl Bühler: *Sprachtheorie* 1934/63, bes. 102ff. Vgl. dazu D.K.: *Das Ich-Programm. Ein Versuch zur Ersten Person*, 2010, bes. SS. 121ff und: ders.: „Tiere meditieren nicht. Meditation als Zugang zur Anthropologie", in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* 2013,2.)

Eben diesem Zusammenhang zwischen Evolutionsbiologie und Sprachanthropologie, der sich mit den Begriffen des *Zeigens* bzw. der *Orientierung* verbindet, wird neuerdings viel Aufmerksamkeit zuteil. So bezieht sich Michael Tomasello in seinem Buch *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* (2008, dt. 2011, 249) ausdrücklich auf Bühlers „deiktisches Zentrum", um das Besondere an der spezifisch menschlichen Verwendung des Zeigegestus zu definieren, und der Genforscher Svante Pääbo, der eben das Werk *Die Neandertaler und wir* vorgelegt hat, formuliert in einem SPIEGEL-Gespräch, indem er sich auf Tomasello bezieht, eben dieses anthropologische Konzept in wenigen Worten: „Das Zeigen ist die erste typisch menschliche Regung – eine Art Dreiecks-Kommunikation: Wir zusammen interessieren uns jetzt für etwas Drittes" (Der SPIEGEL 10/2014, 98).

Damit lässt sich – vorläufig – bestimmen, worauf meine Bezugnahme auf *mich selbst* zugreift und worin sie ihren Halt findet: dem *ich*-Bestandteil dessen, was Bühler die *Origo* nennt. Dieser hat zwei Aspekte, die nicht

zu trennen sind: meine leibhaftige (positionale) Präsenz im Hier und Jetzt *und* die Realisierung meiner Teilnahme an *Verständigung*. Der erste unterliegt der Momenthaftigkeit und Relativität der Wahrnehmung, der zweite den Wirkungen, die von einer lebenslangen Einbindung in Prozesse der Verständigung ausgeht.

Damit öffnet sich ein neues Fragefenster: Wie verrechnen sich in unserer Selbsterfahrung die Faktoren der Instabilität und diejenigen, von denen eine hinreichende Stabilität/Kontinuität/Identität ausgeht?

Stellen wir die Frage nach der Bedeutung eingespielter Kommunikation noch zurück und fragen wir uns zuerst, was es mit der Erzeugung und Erinnerung von solchen Ereignissen auf sich hat, die sich *im Rückblick* als besonders *ich*-relevant erweisen – den Erinnerungen also, die von den Hirnphysiologen dem „autobiographischen Gedächtnis“ zugeordnet werden. Zweifellos handelt es sich dabei um Erlebnisse (Ur-Szenen, Schlüsselerlebnisse, Traumata, als schicksalhaft Erlebtes usf.), die sich uns „unauslöschlich eingebrannt“ haben. Offenbar werden sie von unserem Gehirn in einer ganz besonderen Art und Weise ‚verwaltet‘, einerseits scheinen sie besonders haltbar, andererseits besonders plastisch zu sein.

3.2 Die vom Raum-Zeit-Kontinuum entkoppelten Inhalte des „autobiographischen Gedächtnisses“
Um den Begriff des „autobiographischen Gedächtnisses“ hat sich ein relativ gesicherter Konsens gebildet, der von den Lebens- und Bewusstseinswissenschaften gleichermaßen getragen ist. Man versteht darunter das materiale Reservoir derjenigen Episoden, die als *ich*-relevant verbucht worden sind und in quasi-routinisierter Weise aufgerufen werden, wenn es darum geht, uns unserer Individualität/Kontinuität/Identität zu vergewissern. (Vgl. E. Tulvin: “How many memory systems are there?” In: *American Psychologist*, 40, 1985, 385–398; M. A. Convay: „Sensory-perceptual episodic memory and its context: Autobiographical memory”. In: Phil. Trans. R. Royal Soc. London 2001, 1375–1384; Jürgen Markowitsch/Harald Welzer: *Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung*, Stuttgart 2005.)

Das *autobiographische Gedächtnis* wird als Teil des Langzeitgedächtnisses verstanden und von manchen Autoren mit dem *episodischen Gedächtnis* gleichgesetzt. Als kategorial unterschieden gilt das „semantische“ oder auch „paradigmatische Gedächtnis“, in dem alle nicht-*ich*-relevanten Bestände, also alles Objektwissen gespeichert ist. Unbestritten jedenfalls ist, dass die *ich*-relevanten („autobiographischen“) Bestände episodischen Charakter haben. Der Begriff der Episode verweist darauf, dass diese Art von Gewissheit sich nicht begrifflich-normativ erschließt, sondern als *Erzählung*. Die Etymologie von ‚Episode‘ ist aufschlussreich: *epeisodion* war ursprünglich die Bezeichnung für die „dialogischen Einschübe“ zwischen den Chorpartien in den frühen griechischen Tragödien, die als weniger belangvoll, ja nebensächlich galten. Auf den Hinweis, der sich daraus auf die Dialogsituation und dadurch die Szenik der ‚Episode‘ ergibt, wird noch zurückzukommen sein. Einen reizvollen Ansatz hat Harald Welzer in den Gedächtnis-Diskurs mit dem Begriff des „kommunikativen Gedächtnisses“ eingebracht, der aber hier nicht weiter zu verfolgen ist, da Welzer ihn nicht in die Sprachanthropologie, sondern die Sozialpsychologie hinein entfaltet (*Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, 2002).

Halten wir fest, dass *ich*-relevante Episoden als *perspektivierte* Wahrnehmungssequenzen wahrgenommen und gespeichert werden. Was aber geschieht, wenn wir diese Episoden irgendwann später, aufgerufen durch ein aktuelles Stimulans, re-inszenieren? Lässt man sich auf diese Frage ein, drängt sich eine auf den ersten Blick befremdliche Schlussfolgerung auf: Offenbar vollzieht sich bei der Erinnerung von autobiographisch-episodischen Beständen etwas anderes als beim Aufruf von semantisch-paradigmatischen Gewissheiten. Da ja der

jeweilige Wieder-Aufruf der Episode *an einer anderen Stelle des Raum-Zeit-Kontinuums* geschieht, vollzieht er sich unter einer anderen, der *jetzt* aktuellen Perspektive – unter veränderten Vor-Erfahrungen und einem veränderten Interesse an *mir selbst*.

Wie verrechnet sich die ursprüngliche mit allen folgenden (Re-)Inszenierungen? Wie weit kann meine Sicht auf die Ereignisse *damals dort* sich im Verlauf der Geschichte meines Lebens wandeln? Diese bewusstseinstheoretisch brisante Frage ist auch von Seiten der Hirnphysiologie angesprochen worden:

> Wenn Erinnern immer auch einhergeht mit Neu-Einschreiben, dann muß die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass bei diesem erneuten Konsolidierungsprozeß auch der Kontext, in dem das Erinnern stattfand, mitgeschrieben und der ursprünglichen Erinnerung beigefügt wird. Es ist dann nicht auszuschließen, dass die alte Erinnerung dabei in neue Zusammenhänge eingebettet und damit aktiv verändert wird. Sollte dies zutreffen, dann wäre Erinnern auch immer mit einer *Aktualisierung* der Perspektive verbunden, aus der die erinnerten Inhalte wahrgenommen werden (Singer 2002, 84 – meine Hervorhebung, D. K.).

Bezeichnenderweise stammt dieses Zitat aus einem Vortrag, den Wolf Singer vor Historikern gehalten hat, bei dem es um die Verlässlichkeit der Geschichtsschreibung, zumal der individuellen Zeugenschaft für historische Ereignisse geht. Dass diese von Wesen her unzuverlässig ist, gilt auch für die Erinnerung an mein eigenes Lebens. Im Sinne Heraklits formuliert: Ich bin der Fluss, und das „Fließende“ des Selbstbezugs sorgt dafür, dass jeder Bilanzierungsakt unter dem Bedingungsensemble *ich-jetzt-hier* ‚neu‘ ist – die Zeit, in diesem Fall die Lebenszeit, hört nicht auf zu fließen.

Lässt sich die Frage, wie die beiden Erinnerungsfaktoren, die Singer unterscheidet, die „wahrgenommenen Inhalte“ und die „Perspektive“, unter der sie erscheinen, sich zueinander verhalten, noch ein Stück weiter bearbeiten?

Offenbar ist die „Perspektive“ die labilere der beiden Komponenten. Wenn diese Annahme stimmt, dann müssten man zwei verschiedene Konsequenzen unterscheiden. Zum einen, dass die ‚Perspektive‘ schneller verblasst, so dass nur ein schwach oder gar nicht mehr perspektiviertes Objekt-Ensemlble festgehalten wird, und zum anderen, dass es eines neuen Motivs, eines neuen *ich*-relevanten Ereignisses bedarf, um das Objekt-Ensemble zu re-perspektivieren.

Die einzige empirische Studie, die ich dazu gefunden habe, ist die von W. Siefer/C. Weber: *Ich. Wie wir uns selbst erfinden*, in der ein Experiment zur Selbstwahrnehmung wiedergegeben wird. Die Versuchspersonen sollten ausdrücken, wie sie sich an ihren „letzten Besuch im Schwimmbad“ erinnern. Dabei ergab sich, dass die überwiegende Mehrzahl der Befragten (80%) sich „vom Beckenrand aus im Wasser“ beobachteten, so als sähen sie sich selbst als ein Objekt unter anderen. Erinnerungen wie diese befinden sich offenbar in einem unstrukturierten Latenzstadium, da ihr Aufruf unmotiviert, auf Grund einer anonymen Befragung zustande gekommen ist. Keine neue Perspektive springt an. Für 80% der bei diesem Experiment Befragten war der „letzte Besuch im Schwimmbad“ autobiographisch nicht relevant (2006/2008, 239). (Vergleichbare Beobachtungen konnte ich in Lesergesprächen über vorstellungsbildende Texte machen: Unmittelbar nach der Lektüre war die Orientierung im Textraum deutlicher perspektiviert – „rechts die Straße, links der Fluss, hinter dem Haus der große Kastanienbaum“ – als bei der Erinnerung an Lektüren, die weiter zurück lagen. – Vgl. D. K.: *Leseerfahrung und Lesergespräch,* 1995 und ders.: *Das-Ich-Problem*, 2010, 76.)

Hier ist ein **vorläufiges Resümee** möglich, das zwar keine Ergebnisformulierung darstellt, aber immerhin die Schärfung eines Problemumrisses. Da es um *Selbstvergewisserung* geht, formuliere ich in der ‚ersten Person‘:

Alle Episoden, die ich in meinem „autobiographischen Gedächtnis“ gespeichert habe, werden bei jedem bilanzierenden Aufruf neu überformt. Jeder einzelne der Bilanzierungsakte, in dem die inhaltlichen Elemente neu konfiguriert werden, ist eine *Singularität*. Trotzdem kann ich mit hinreichender Gewissheit sagen, dass ich mich als eine ‚individuelle Entität‘ fühlen und begreifen kann, dass mein Leben als ‚Erfahrungsfluss‘ einen Zusammenhang bildet und dass ich mich – hinreichend hoffnungsfroh – in der Lage sehe, für mich und andere Verantwortung zu übernehmen. All diese Aspekte von *ich*-Gewissheit ergeben sich – wenn man diesen Dualismus denn übernehmen will – aus „Selbstgefühl“ (Damasio) und „Selbstbewusstsein“ (Maturana) gleichermaßen. Dabei klärt sich auch, dass meine *ich*-Gewissheit nicht nur, vielleicht nicht einmal überwiegend, von der Kohärenz und Konsistenz meines „autobiographischen Gedächtnisses“ garantiert sind, sondern noch eine andere Quelle hat: die Gesprächserfahrungen mit einem Gegenüber *gleich auf gleich*.

3.3 *ich*-Vergewisserung und Gespräch

Nehmen wir die kommunikativen Gewohnheiten heute – durchaus in globalem Maßstab – als Beobachtungsfeld. Die Zahl der einzelnen ‚Kommunikationen‘, wie sie durch die Teilnahme an den virtuell erzeugten „sozialen Netzwerken“ (*face-book, twitter* etc.) möglich und zählbar werden, ist so groß wie nie. Da zugleich die Komplexität, Unübersichtlichkeit, ja in ihren Folgen unabschätzbaren Veränderungen unserer Lebenswelt (einschließlich der psychosozialen Wirkungen des medialen Kommunizierens) sich sehr rasch vollziehen, liegt die Vermutung nahe, dass ein kompensatorischer Zusammenhang besteht zwischen dem Bedürfnis nach *ich*-Vergewisserung einerseits und dem nach kommunikativem Austausch andererseits. Eine pointiert verquere Formulierung für das Defizit an Selbstgewissheit hat sich durchgesetzt: „Wer bin ich und wenn ja wie viele?“ (Ob unter den Gesprächsbedingungen, die das digital-virtuelle Medium vorgibt, kurzatmiger Takt und semantische Stereotypie, das Bedürfnis auch befriedigt wird, ist eine andere Frage.) Derjenige, der den Zusammenhang zwischen Veränderungen im gesellschaftlichen *Kontext* mit Veränderungen der leiblich-seelischen Disposition der Individuen am ausführlichsten dargestellt hat, ist Norbert Elias (*Über den Prozeß der Zivilisation*, 1969/1976). Aber das Interesse an der *ich-du*-Relation lässt sich nicht auf den Bereich des Psychosozialen beschränken. Sie ist auch von anderen Seiten aus in die Anthropologie eingewandert. Machen wir uns das an zwei sehr verschiedenen Befunden klar, einer philosophischen These und einer grammatischen Strukturbeschreibung.

In seiner Schrift *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) formuliert Jürgen Habermas pointiert in der ‚ersten Person‘ eine Annahme, die weit ausgreift:

> Mir hat es nie eingeleuchtet, dass das Phänomen des Selbstbewusstseins etwas Ursprüngliches sein soll. Werden wir uns nicht erst in den Blicken, die ein anderer auf uns wirft, unserer selbst bewusst? In den Blicken des Du, einer zweiten Person, die mit mir als einer ersten Person spricht, werde ich meiner nicht nur als eines erlebenden Subjekts überhaupt, sondern zugleich als eines individuellen Ichs bewusst (2005,19).

In *der Textgrammatik der deutschen Sprache* (1993ff) trifft Harald Weinrich innerhalb der „grammatischen Personen“ eine kategoriale Unterscheidung. Sie trennt die erste und zweite Person, die „Gesprächsrollen“, einerseits und die 3. Person, die „Referenzrolle“, andererseits:

> Eine prototypische Gesprächssituation ist dann gegeben, wenn eine Person die Rolle des Sprechers („ich“) und eine andere Person die Rolle des Hörers („du“) einnimmt. (...) Alles, was sonst noch zur Gesprächssituation gehört, es mag sich dabei um Personen oder Sachen handeln, fassen wir in einer großen Restkategorie zusammen, die wir Referenzrolle („3. Person“) nennen. Die Bezeichnung Referenzrolle soll zum Ausdruck bringen, dass diese Rolle von sich aus nur negativ definiert ist, insofern sie in fast völliger Vagheit alles das umfasst, was in einer gegebenen Gesprächssituation nicht die primären Gesprächsrollen des Sprechers und des Hörers wahrnimmt (87).

Der letzte Satz des Zitats legt zwei weitere Unterscheidungen nahe: die zwischen unterschiedlichen *Gesprächsanlässen* und die zwischen zwei unterschiedlichen *Gesprächshaltungen,* auf die Sprecher und Hörer sich gemeinsam eingestimmt haben. (Vgl. dazu auch: Harald Weinrich: „Von der Leiblichkeit der Sprache“, Teil I von *Sprache, das heißt Sprachen,* 2001/2006, 17f f.)

Werfen wir, um das Gemeinte zu verdeutlichen, einen Blick auf zwei in der Geschichte der Textsorte *Dialog* berühmt gewordenen Werke, die zweierlei belegen sollen: dass man auch im Dialog über alles („Gott und die Welt“) sprechen kann, dass es aber, gleichsam darin eingebettet, einen anderen, sagen wir vorläufig „spezifisch dialogischen“ Gesprächsanlass gibt, der nur in der Gegenseitigkeit des *ich-du*-Verhältnisses möglich wird.

Betrachten wir zuerst einen Dialog, in dem ein klar definierter Objektbereich, die Astronomie, verhandelt wird – den *Dialogo* des Galileo Galilei (1630, publiziert 1632), einen der Gründungstexte der modernen Naturwissenschaft Der Inhalt: die „zwei wichtigsten Weltsysteme“, das ptolemäische Weltbild einerseits, das kopernikanische andererseits. Das einzig Individuelle an den Sprechern ist, dass derjenige, dem das resümierende Schlusswort (*für* das ptolemäische Weltbild) zugestanden wird, „Simplicio“, in seiner *Art zu argumentieren* als Dummkopf markiert ist, eine Charakterisierung, die Galilei 1633 vor das Inquisitionsgericht brachte.

Die *Platonischen Dialoge* haben die Weite dessen, worüber im „Dialog“ gesprochen werden kann, exemplarisch erschlossen, und unter diesem Gesichtspunkt sind sie alle gleich. Unter einem anderen Aspekt freilich zeichnet sich ein markanter Unterschied ab: In den biographisch/autobiographisch bestimmten Dialogen (vor allem *Kriton*, *Phaidon* und *Symposion)*, in denen es – auch – um die Individualität des Sokrates geht, seine Lebensgeschichte, sein Selbstverständnis als Erzieher der athenischen Jugend, sein Begriff von „Eros“, sein Verhältnis zu Alkibiades usf., wird den jeweiligen Gesprächspartnern des Sokrates ein ganz anderes Maß an Autonomie zugestanden, ihre Beiträge gehen bemerkenswert öfter und weiter über Rückfragen, punktuelle Einwände und Zustimmung hinaus. (Vgl. Bruno Snell: *Sokrates im Gespräch*, 1953.)

Offenbar steht das, was nur unter den spezifischen Bedingungen des Dialogs im engeren Sinn auszusprechen ist, all das also, was *ich*-relevant ist, unter einer besonderen Erfolgsprämisse, die auf beiden Seiten und jeweils reziprok (*hin*über und *her*über) vorausgesetzt wird: dass der jeweilige Hörer die Erzählung von *ich*-relevanten Episoden tendenziell („erst einmal“) begründungslos akzeptiert und in ihrer Singularität *respektiert*.

Verständigung ergibt sich in einem solchen Gespräch nicht durch die Übereinstimmung in einer Sache, sondern in einem *beiderseitigen* Gefühl des Verständigtseins. Damit trennen sich nicht nur zwei Redeweisen sondern auch zwei Qualitäten der Gesprächserfahrung, die psychosomatisch wirksam sind. Harald Weinrich hat in seinem Buch *Tempus*. *Besprochene und erzählte Welt* (1964ff) dem *Erzählen* die „Entspannung“, dem *Besprechen* (von Objektzusammenhängen) die „Anspannung“ zugeordnet – wobei ich diese Unterscheidung

hier nicht auf das literarische Erzählen beziehe, sondern auf das Erzählen *autobiographischer Episoden* im Alltag beschränke.

Etwas von der Singularität der *ich*-Erfahrung setzt sich offenbar auch in das Gespräch darüber fort. Es ist nicht planbar, kann allenfalls als Therapiegespräch einen institutionellen Rahmen finden. Wahrscheinlich braucht es eine gewisse Dauer, eingespielte Gesprächsbeziehungen können hilfreich sein, sind aber keine zwingende Voraussetzung. Gespräche dieser Art können selbst die Bedeutung einer „autobiographischen Episode“ erlangen. Nur wenn Sprechbedürfnis und Hörbereitschaft sich gegenseitig stimulieren, ergibt sich die Doppel-Gewissheit: Wir wissen *beide*, wovon die Rede ist, und: *ich* bin *ich*.

Literaturverzeichnis

Beaufort, Jan: *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur. Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in Die Stufen des Organischen und der Mensch* (2000)

Bucher, Zeno: *Die Abstammung des Menschen als naturphilosophisches Problem* (1992)

Bühler, Karl: *Sprachtheorie* (1934/1963)

Convay, M. A..: „Sensory-perceptual episodic memory and its context: Autobiographical memory”. In: Phil. Trans. R. Royal Soc. London (2001,1375–1384)

Damasio, Antonio R.: *The Feeling of what Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness* (1999/ dt. 2000ff)

Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation* (1969)

Gamm, Gerhard et alii (Hg.): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Rennaissance Helmut Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften* (2005)

Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005/2009)

Illies, Christian: Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter (2006)

Krüger, Hans-Peter: *Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen* (2009)

Krusche, Dietrich: *Leseerfahrung und Lesergespräch* (1995)

ders.: *Das Ich-Programm. Ein Versuch zur Ersten Person* (2010)

ders: „Tiere meditieren nicht. Meditative Übungen als Zugang zur Anthropologie“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* (2013, 2)

Markowitsch, Hans-Joachim: „Das Ich und seine Vergangenheit. Wie funktioniert unser Gedächtnis?“ In: Deutscher Hochschulverband (Hg.): Glanzlichter der Wissenschaft – ein Almanach (2005)

ders./Welzer, H.: *Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung* (2005)

Maturana, Humberto R.: „Biology of Cognition“ (nachgedruckt in „Biologie der Kognition“, 2000)

ders.: „Biology of Language” (1978)

ders.: “Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument” (1988)

ders.; „The biological foundations of selfconsciousness und the physical domain of existence“ (1990)

ders./Francisco J. Varela: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens* (1984, dt. 1987).

Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft* (1934, dt. 1968)

Mitscherlich, Olivia: Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie (2007)

Pääbo, Svante: *Die Neandertaler und wir* (2014)

ders.: „Wir sind verrückt“, Der SPIEGEL (10/2014, 98).

Pietrowicz, Stephan**:** *Hellmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens* (1992)
Schmid, Wilhelm: *Befreundet sein mit sich selbst* (2004)
Siefer W./Weber, C.: *Ich. Wie wir uns selbst erfinden* (2006/2008)
Singer, Wolf: *Der Beobachter im Gehirn* (2002)
ders./Ricard, Matthieu: *Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog* (2008)
Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes* (1946/2000)
Ders.: *Sokrates im Gespräch* (1953)
Tomasello, Michael: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* (2008, dt. 2011, 249)
Tulvin, Endel: “How many memory systems are there?” In: *American Psychologist* (40, 1985, 385-398)
Weinrich, Harald: *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (1964ff)
ders.: *Textgrammatik der deutschen Sprache* (1993ff)
ders.: „Von der Leiblichkeit der Sprache“, Teil I von *Sprache, das heißt Sprachen* (2001/2006)

Zum Autor

Dietrich Krusche, geboren 1935, Studium der Klassischen Philologie, Philosophie und Germanistik; Lektor für Deutsche Sprache und Literatur an der University of Ceylon und an der Universität Okayama, Japan; 1982–1997 Professor für Interkulturelle literarische Hermeneutik an der Universität München. Zuletzt sind erschienen: Das Ich-Programm. Ein Versuch zur Ersten Person, 2010.
Kontakt: kruschedg@club-internet.fr

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

CALL FOR PAPERS
Eleventh issue: 15 december 2014
Main topic: ***ich und du***
Final paper submission deadline: 31 october 2014
It's also possible to submit papers with themes apart from the main topics.

CALL FOR PAPERS
für die kommende elfte Ausgabe 2/2014
(Erscheinungstermin: 15.12.2014)
Themenschwerpunkt: ***ich und du***
Abgabe Deadline 31. Oktober 2014

ich und du

Durch das Wortpaar *ich und du* wird ein besonderes Verhältnis aufgerufen. Es handelt sich nicht um einen Gegensatz, auch nicht um Komplementärverhältnis, sondern eine Beziehung, die auf Gegenseitigkeit hin angelegt ist, in der die Akteure – erst einmal – auf nichts anderes bezogen sind als auf *einander*.

Durch unsere kulturgeschichtliche Sozialisation sind wir darauf eingestellt, dieses Wortpaar vor allem in zwei Kontexten anzutreffen: zum einen überall dort, wo es um *Verständigung* (Kommunikation) in einem funktionalen Sinn geht, zum anderen in dem so vagen wie umfassenden Zusammenhang der *Mit*menschkeit, wenn nicht gar *Allgemein*menschlichkeit. Dieser zweite Verwendungsbereich ist – zumal im sogenannten Abendland – mit einem sehr hohen, wenn nicht gar dem höchstmöglichen Wert besetzt, der sich aus weitreichenden Assoziationen speist: einvernehmlicher und quasi *unvermeidlich gelingender* Verständigung in allen sozialen Dimensionen und deren Folgen: Frieden, Fortschritt, Freiheit – und was sonst zu einem „wahrhaft menschlichen“ Zusammenleben gehört.

Wie kommt es zu dieser Weite des Bedeutungshorizonts zweier Worte, die, jedes für sich, eigentlich inhaltlos sind?

Offenbar müssen zwei Bedingungen vorausgesetzt werden, die unsere spezifisch menschliche Verständigung überhaupt erst möglich machen: eine Trennung (Unterscheidung) und eine Gemeinsamkeit (Gleichheit). Um unter der *ich-du*-Bedingung kommunizieren zu können, muss in der Evolution des menschlichen Bewusstseins die Unterscheidung von getrennten körperlichen Einheiten möglich geworden sein, die zugleich getrennte, selbständige Wahrnehmungspositionen sind. (Dazu unten mehr.) Ob diese Unterscheidung von der *ich*- oder der *du*-Position (von einem *ich*- oder *du*-Bewusstsein) ausging, ist umstritten und kann hier offenbleiben.

Der Begriff der Gemeinsamkeit/Gleichheit, der sich mit der *ich-du*-Relation verbindet, ist im Verlauf der Kulturgeschichte immer wieder neu begründet worden – zuerst wohl in einem religiös fundierten Sinn. War

sie z. B. im Judaismus noch auf die Mitglieder des „erwählten Volks“ beschränkt, hat das Neue Testament die „Gotteskindschaft“ und damit die „Gottesebenbildlichkeit“ auf alle Menschen ausgeweitet. Der Missionsauftrag des Jesus von Nazareth erstreckt sich auf „alle Welt“ und richtet sich an „alle Völker“. Das säkulare Konzept der Gleichheit, Gleichwertigkeit und damit tendenziell auch der Gleichberechtigung aller Menschen stammt aus dem 17. Jahrhundert. Aber fundamentalistische Annahmen dauern auch bei unseren Zeitgenossen fort, die „wahre Menschlichkeit“ und „richtigen Glauben“ an *ihren* Gott koppeln. So kann auch heute noch ein Menschenleben durch den „Glauben“ anderer in Gefahr geraten. In seinem eben erschienenen Buch *Die Neandertaler und wir* berichtet Svante Pääbo von einer bestürzenden Erfahrung: Bei einem Vortrag über die Evolution des menschlichen Genoms auf dem Campus einer amerikanischen Elite-Universität stellte man ihm zwei Leibwächter zur Seite.

Andererseits: In der aufgeklärten Theologie der jüngeren Vergangenheit (Martin Buber, Karl Barth in seiner „Christologie“) kommt der Mitmenschlichkeit eine kompensatorische Funktion zu: an die Stelle der schwieriger werdenden ‚direkten‘ Bezugnahme auf einen „verborgenen Gott“ tritt die Hinwendung zum „Nächsten“ in der Gemeinsamkeit der Gotteskindschaft.

In der abendländischen Philosophie ist sprachliche Verständigung sehr früh als Medium der Erkenntnisfindung begriffen worden. Man denke an die platonischen „Dialoge“ mit Sokrates als Lehrinstanz. Ein bedeutsamer Inhalt dieser Dialoge, zumal im *Protagoras* und *Gorgias,* ist die Frage, wozu Sprache benutzt werden soll: zur *gemeinsamen* Wahrheitssuche oder zur Gewinnung von Macht über den/die anderen. Für Wilhelm von Humboldt stellte das argumentative Gespräch die Grundlage des menschlichen Denkens überhaupt dar: „Der Mensch spricht sogar in Gedanken, nur mit einem Anderen, oder mit sich, wie mit einem Anderen“. Die Sprache ist für Wilhelm von Humboldt ein Verhältnis zwischen mindestens zwei Menschen, „sie muss notwendig … zweien angehören“ oder sie „richtet ferner den in Worte gefassten Gedanken immer an einen Andern, äusserlich wirklich vorhandnen oder im Geiste gedachten“. Nicht zuletzt schließt auch die Diskursphilosophie von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas an diese Tradition an, wenn im Diskurs der Wahrheitsanspruch einer Aussage über etwas in der objektiven Welt oder der Richtigkeitsanspruch einer Aussage über etwas in der sozialen Welt dialogisch eingelöst werden soll.

Begreift man dagegen nun *ich und du* als eine Beziehung, die vermitteln kann zwischen der Aporie von Individuum und Gemeinschaft, zwischen Individualität und Verantwortung für die Gemeinschaft, und legt nicht in idealistischer Manier Einheit, sondern Beziehung zugrunde, so wird man aus philosophischer Perspektive auf die Dialogphilosophie und insbesondere auf Martin Bubers Hauptwerk *Ich und Du* (1923) geführt. Buber schlägt eine Konzeption vor, die den Dialog über das Sprachliche hinaus erweitert. In der Beobachtung, der Betrachtung und Innewerdung eröffnet sich für Buber unter der Voraussetzung nicht nur der gegenseitigen Hinwendung zum vom Gesprächspartner Geäußerten, sondern in der Bereitschaft gegenseitigen Vertrauens und der Annahme des Anderen als Mensch die Möglichkeit, menschliche Zwiesprache schweigend ohne das sprachliche Zeichen zu führen. Damit wird die Verantwortung ganz in die Umittelbarkeit der dialogischen *ich-du*-Beziehung hineingenommen und auf ihre unaufhebbar intersubjektive Struktur zurückgeführt. Dem vergegenständlichenden Ich-Es-Verhältnis hält Buber das personale *ich-du*-Verhältnis entgegen und räumt die Initiative dafür dem Du ein.

Beides, die latente Dialektik von *ich-und-du* und deren unterschiedliche Akzentuierung im „westlichen“ und „östlichen“ Denken, werden in einer Parabel deutlich, die in einer der frühesten Lehrreden Buddhas auf-

taucht. Vorab eine kulturhistorische Anmerkung: In Indien entspricht unserer Akrobatik des Seiltanzens die des Stangenkletterns: zwei Akrobaten klettern an einer freistehenden Bambusstange hoch und halten durch ihre gegenseitige Feinabstimmung im Balancieren die – viele Meter hohe – Stange in der Senkrechten. Unsere Parabel besteht aus einer einzigen Ausgangsrede und ihrer Replik. Der Dialog findet unmittelbar vor Beginn der Berufsarbeit statt. Zuerst spricht der „Meister“, ihm antwortet der „Geselle“, der in diesem Fall eine Frau, also eine „Gesellin“ ist, und sie behält das letzte Wort! (Ich gebe den Dialog in freier Übersetzung und leicht verkürzt wieder, D. K.:)

> „Nun, meine liebe Gesellin“, sagte der Meister, „lass uns beginnen. Ich achte auf dein Wohl und du achtest auf mein Wohl, so werden wir beide wohlbehalten wieder herabsteigen.“ „Nicht so, Meister“, sagte die Gesellin, „du achtest auf dein Wohl und ich achte auf mein Wohl, so werden wir beide wohlbehalten wieder herabsteigen.“

Aber der Traditionsstrang, in dem die Bedeutung der *ich-du*-Relation am intensivsten, anschaulichsten und damit auch am folgenreichsten bearbeitet wurde, ist die Literatur, deren Wirkung sich auf der Bühne unserer eigenen Vorstellung entfaltet. Zumal die „Liebeslyrik“. Die Zahl der Spielarten, in denen die Gegenseitigkeit menschlicher Beziehung, zumal in ihrer erotisch-sexuellen Dimension ausgelebt werden kann, ist unendlich. Mit den Dichternamen, die wir anführen, soll nur auf einige der Varianten hingewiesen werden, die offenbar den Innen-Ausbau des Partnerbezugs besonders erfolgreich stimuliert und geformt haben: Sappho, die hellenistischen und lateinischen Elegiker (zumal Catull als Beispiel für die Abgründe, die sich auftun können), Petrarca, Christian Günther, Paul Fleming, Goethe – bis hin zu Trakl, Else Lasker-Schüler und Ingeborg Bachmann. Einen Sonderfall stellen die Oden des Horaz dar, die mit der obligaten *du*-Anrede des „Widmungsgedichts“ eine eigene Textsorte bilden (vgl. Dietrich Krusche: *Das Ich-Programm. Ein Versuch zur Ersten Person*, 2010, Anhang).

Festhalten möchten wir ein Merkmal der *ich-du*-Relation, das sowohl für die Kommunikation in einem funktionalen Sinn als auch für die Existenzbedingung der *Mit*menschlichkeit von vitaler Bedeutung ist: die Untrennbarkeit von äußerer und innerer, von leiblicher und seelischer Bezogenheit. Wir sind darauf angewiesen. Die Gegenseitigkeit des Dialogs ist die verlässlichste Ressource für das, was so viele Namen hat: ich-Gefühl, Selbstsicherheit, Identitätserfahrung, Selbstverantwortlichkeit und die Fähigkeit, für andere Verantwortung zu übernehmen. So wie wir in unserer Individualität eine unauflösliche leib-seelische („psychosomatische“) Einheit sind, hat unsere spezifisch menschliche Verständigung – noch in ihrer abstraktesten Form – eine Basierung in unserer Leiblichkeit. Vieles spricht dafür, dass sich viele Fragen, mit denen wir uns als Individuen der Spezies Mensch heute konfrontiert sehen, aus der Negierung und Verschiebung eben dieses Zusammenhangs ergeben.

Das Nachdenken über *ich-und-du* hat in den letzten Jahrzehnten einige Anstöße erhalten, die aus dem Grenzbereich zwischen den Bewusstseinswissenschaften (zumal der Sprachanthropologie) und den Lebenswissenschaften (zumal der Hirnphysiologie) stammen. Wir beschränken uns hierbei auf Andeutungen, verweisen zugleich auf zwei Aufsätze zu diesem Thema, die in den beiden letzten Nummern der IZPP (2013/2 und 2014/1) erschienen sind.

Einer der Ersten, die eine Verbindung zwischen menschlicher Leiblichkeit und menschlichem Bewusstsein hergestellt haben, ist Antonio R. Damasio. Dabei geht es nicht um die Evolution des Organs Gehirn, auch

nicht um die Entwicklung der Stimmwerkzeuge oder der Wahrnehmungsphysiologie, sondern um die jeweilige *Position des wahrnehmenden Individuums in Raum und Zeit*. Diese Hypothese soll in ihrer provokantesten Formulierung hier zitiert sein:

> Alles, was in Ihrem Geist vor sich geht, geschieht relativ zu der Zeit, in der sich Ihr Körper befindet, und relativ zu dem Ort im Raum, der von Ihrem Körper eingenommen wird. Die Dinge befinden sich innerhalb oder außerhalb von Ihnen. Die ruhenden können nah oder fern oder irgendwo dazwischen sein. Bewegte Dinge können auf Sie zukommen, sich von Ihnen entfernen oder einer Bahn folgen, die an Ihnen vorbeiführt – doch stets ist Ihr Körper der Bezugspunkt. (ebd., 1998, 177)

Diese Hypothese findet Anschluss an die Arbeit eines anderen Lebenswissenschaftlers, Michael Tomasello. Während Damasios Interesse der Evolution des (individuellen) „Bewusstseins" gilt, konzentriert Tomasello sich auf die „Ursprünge menschlicher Kommunikation" und damit auf den Unterschied im Kommunizieren von Primaten einerseits, menschlichen Kleinkindern andererseits. Worauf Tomasello dabei stößt, ist eine bestimmte Art der *gegenseitigen Bezugnahme und Orientierung in Zeit und Raum*, einer kommunikativen Besonderheit in der Verwendung des gestischen Kommunikationskanals – eine bestimmte Art des *Zeigens*. Diese Fähigkeit ist offenbar nicht gelernt, sondern wird beim menschlichen Kleinkind im Alter von etwa 12 Monaten als genetisch angelegte Fähigkeit aktiviert und ins Repertoire der Verständigungsmöglichkeiten integriert. Auch Tiere verfügen über Gesten, die auf Objekte gerichtet sind – um ihr Verlangen danach auszudrükken. Aber das Zeigen des Kleinkinds, um das es Tomasello geht, stellt nicht mehr und nicht weniger als den Versuch dar, die Aufmerksamkeit seiner Bezugsperson auf ein Objekt *im gemeinsamen Wahrnehmungsraum* hin auszurichten – ein Akt der Abstimmung in kooperativer Hinsicht, der deshalb so bedeutungsvoll ist, weil er beides voraussetzt: dass das Kleinkind sich selbst und die Bezugsperson als getrennte leibliche Einheiten zu trennen vermag und zugleich mit einer Orientierung der Bezugsperson rechnet, die der eigenen entspricht. (Nicht zufällig fällt die „Anschaltung des Zeige-Gens" zeitlich mit dem Laufenlernen zusammen, der Erfahrung, sich aus eigener Kraft von der Mutter entfernen zu können.)

Man kann in diesem Vermögen den Ansatz einer *theory of mind* erkennen, die als Charakteristikum spezifisch menschlichen Bewusstseins gilt. Mit Wolf Singer kann man hier von einer neuen Art von „Kommunikation der Gehirne untereinander" sprechen. Hier scheint sich ein interdisziplinärer Diskurs anzudeuten. Der Genetiker Svante Pääbo, der Autor von *Die Neandertaler und wir*, formuliert in einem SPIEGEL-Gespräch, in dem er sich auf Tomasello bezieht, eben dieses anthropologische Konzept in wenigen Worten: „Das Zeigen ist die erste typisch menschliche Regung – eine Art Dreiecks-Kommunikation: Wir zusammen interessieren uns jetzt für etwas Drittes" (Der SPIEGEL 10/2014, 98).

In solchen Ergebnisformulierungen scheint die methodische Kluft zwischen den Lebenswissenschaften und den Bewusstseinswissenschaften sich zu verkleinern.

Die pragmatische Sprachtheorie ihrerseits, zumal der Strang darin, der die *Sprachtheorie* Karl Bühlers in sich aufgenommen hat, stellt eine entsprechende Anschlussstelle bereit – samt der Möglichkeit, philosophische Traditionslinien, die bis auf Kant zurückgehen, einzubeziehen. Mit seinem Begriff der *Origo* hat Bühler der Sprachanthropologie neue Möglichkeiten erschlossen. Er bezeichnet damit den Punkt, *von dem aus* der Zeigeakt sich vollzieht: das Bedingungsensemble *ich-jetzt-hier*, das die – offenbar längst ins Genom eingegangene – Voraussetzung für die spezifisch menschliche Kommunikation liefert. In dem Ensemblebestandteil *ich* finden

zwei Funktionen zusammen: die Sprecher-Rolle und die Referenz auf die eigene Position in Raum und Zeit, deren Momentaneität/Singularität auch der Hörerposition *du* zukommt.

Diese Methodenkonvergenz eröffnet Zugänge zu Fragen, deren Unabweislichkeit in diesen Jahrzehnten an Evidenz gewinnt und deren Erörterung die IZPP eine Plattform bieten möchte. Einige davon seien hier angeführt: Gibt es einen Zusammenhang zwischen der längst notorischen Krise der ich-Gewissheit („Wer bin ich und wenn ja wieviele?“) und der global überbordenden twitter-Aktivität? Falls ein derartiger Zusammenhang besteht: Wie kommt es, dass der Hunger nach Selbstvergewisserung auch durch die fortschreitende Vervielfältigung der twitter-Akte nicht gestillt wird? Zahlreiche statistische Erhebungen belegen eine Zunahme des Trends, *ich-du*-Beziehungen virtuell, über das Netz, auszuleben. (Angeblich ziehen z.B. in Japan rund ein Viertel bis ein Drittel aller Frauen zwischen 18 und 25 Jahren virtuelle „Begegnungen“ den körperlich ausgelebten vor.) Welche Folgen der Entkörperlichung von *Mit*menschlichkeit, auch, ja offenbar gerade im Ausleben von Erotik/Sexualität, sind prognostizierbar? Welche Bedeutung hat das mobile Telefonieren (zumal da, wo es als ständige Erreichbarkeit und/oder in einem unkontrollierten Sprechbedürfnis ausgelebt wird) für unsere Individualität einerseits, Sozialität andererseits? Welche Rolle spielt die Beiläufigkeit und „semantische Stereotypie“ der virtuell mediierten Pornographie für die Erprobung und Abstimmung der je individuellen sexuellen Bedürfnisse aufeinander?

Dietrich Krusche (Gastherausgeber IZPP 2/2014), Joachim Heil und Wolfgang Eirund

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Autorenverzeichnis
(in alphabetischer Reihenfolge)

Herbert Csef, Universitätsprofessor für Psychosomatik, Psychoanalytiker, Facharzt für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie. Leiter des Schwerpunktes Psychosomatische Medizin und Psychotherapie in der Medizinischen Klinik und Poliklinik II des Universitätsklinikums Würzburg. Zusätzlich Leiter der Interdisziplinären Psychosomatischen Tagesklinik des Universitätsklinikums. Vorstandsvorsitzender des Psychotherapeutischen Kollegs Würzburg (Weiterbildungsinstitut für Psychotherapie und Psychoanalyse).
Kontakt: Csef_H@ukw.de

Prof. Dr. **Dietrich Krusche**, geboren 1935, Studium der Klassischen Philologie, Philosophie und Germanistik; Lektor für Deutsche Sprache und Literatur an der University of Ceylon und an der Universität Okayama, Japan; 1982–1997 Professor für Interkulturelle literarische Hermeneutik an der Universität München. Zuletzt sind erschienen: *Das Ich-Programm. Ein Versuch zur Ersten Person,* 2010.
Kontakt: kruschedg@club-internet.fr

Dr. med. **Norbert Mink**, Weilstr. 8, 65183 Wiesbaden
niedergelassener Psychoanalytiker, Lehrtherapeut und Supervisor

PD Dr. **Thomas Rolf** (*1967) lebt in Marburg und arbeitet als Lehrbeauftragter im „Studium generale“ der Universität Mainz.
Kontakt: rolft@uni-mainz.de

Deborah Ryszka (Jahrgang 1989), Master-Studentin der Psychologie im 4. Fachsemester an der Universität Trier.
Kontakt: s1derysz@uni-trier.de

Mario Seifert studiert Philosophie und Musikwissenschaft an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: m_k.seifert@web.de

Hendrik Wahler, geboren 1985, Studium der Philosophie, Soziologie und Politikwissenschaft in Mainz, mehrere Weiterbildungen im Bereich der psychologischen Beratung, selbstständiger Coach und Berater, laufende Doktorarbeit „Philosophie des gelingenden Lebens. Zur Einheit von normativer, pragmatischer und existenzieller Ethik“ am Lehrstuhl für Praktische Philosophie in Mainz (Univ.-Prof. Stephan Grätzel).
Kontakt: hendrik.wahler@gmx.de

Die Herausgeber
Dr. med. **Wolfgang Eirund**
Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Abteilung Psychosomatik und Psychotherapie an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach.
Kontakt: Wolfgang.Eirund@median-kliniken.de

Dr. phil. **Joachim Heil**
Kontakt: joaheil@aol.com